

ثقافت

جنوری ۱۹۶۰ء

مدیر اعلیٰ

پروفیسر ایم ایم شریف

مدیر مسئول

شاہد حسین رزاقی

ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

جنوری سنہ ۱۹۶۰ء

جلد — ۸ شمارہ —

ادارۂ تحریر

سالانہ
آٹھ روپے

فی پرچہ
بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ - لاہور - پاکستان

ترتیب

طابع و ناشر
شاہد حسین رزاقی

مطبوعہ
حمایت اسلام پریس لاہور

مقام اشاعت
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

شاہد حسین رزاقی

تاثرات

اسلام عملی اور فطری دین ہے اور اعتدال و حقائق پسندی اسلامی اصولوں کی امتیازی خصوصیت ہے۔ چنانچہ اشتراکیت اور انفرادیت کے برعکس اسلام فرد کے جائز حقوق و مفاد کا تحفظ بھی کرتا ہے اور اجتماعی زندگی کے تقاضوں کو بھی پوری طرح ملحوظ رکھتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اسلام نے اجتماعی کیفیت کو نہ صرف معاشرتی نظام بلکہ عبادات میں بھی نمایاں اہمیت دی ہے۔ اور اجتماعی فلاح و بہبود اسلامی نظامِ حیات کا ایک بنیادی مقصد ہے۔ اسلامی عبادت گاہیں غار و کوہ اور خانقاہوں کی طرح زندگی سے دور اور بے تعلق نہیں بلکہ یہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے اہم ترین مرکز بھی ہیں۔ اور نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ جیسے بنیادی فرائض کی نوعیت بھی اجتماعی ہے اور ان کا ایک اہم مقصد معاشرے کی فلاح و بہبود کا حصول ہے۔ غرض کہ اسلامی معاشرہ کے ہر شعبہ میں اجتماعی کیفیت کی اس قدر اہمیت ہے کہ اگر اس کو نظر انداز کر دیا جائے تو سارا نظام بے روح اور بے مقصد ہو جاتا ہے۔ لیکن اسلام کے اجتماعی مقاصد سے مسلمانوں کی بے اعتنائی اس حد تک بڑھ گئی ہے کہ اتحاد و اتفاق اور ہم آہنگی کے بجائے ان کی زندگی کے ہر شعبہ میں تفریق و انتشار نظر آتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اتحاد کے بجائے اختلاف کے قائل ہیں اور بعض لوگ تو اپنی اس غلط روش کے جواز میں ایک بے سند روایت اختلاف اُمتی رحمۃ پیش کر دیتے ہیں جو حدیث کی کسی مستند کتاب میں موجود نہیں۔

اہم مسائل پر اختلاف رائے سے یہ فائدہ ضرور ہوتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ کے مختلف پہلو سامنے آجاتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اختلاف کو بجائے خود مقصد قرار دے کر انتشار پیدا کیا جائے۔ اسلام اتحاد و یک جہتی کا حامی ہے لیکن اس کے بالکل برعکس ہمارے معاشرہ میں اختلاف و انتشار کی حدیں کہاں تک پھیلی ہوئی ہیں اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ ہم عید اور میلاد النبیؐ جیسی تقریبات بھی متفقہ طور پر نہیں منا سکتے۔ اسلامی تقریبات قمری تاریخوں کے حساب سے منائی جاتی ہیں اور بعض دوسری قوموں کے تہوار بھی قمری مہینوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان قوموں میں تو کبھی کوئی جھگڑا نہیں ہوتا لیکن مسلمانوں کی ہر تقریب میں اختلاف رائے ضرور ہوا کرتا ہے۔ حیرت ہے کہ جس قوم کا مذہب آفاقیت اور اجتماعیت کا علمبردار ہے اور جس کی تمام تقریبات اجتماعی نوعیت کی ہوتی ہیں وہی کوئی تقریب

متفقہ طور پر نہیں مناتی اور تمام دنیا یا پورے ملک کا کیا ذکر کوئی شہر اور کوئی محلہ بھی اختلاف سے محفوظ نہیں ہوتا۔ اور ہر موقع پر رویت ہلال کا مسئلہ انتشار پیدا کر دیتا ہے۔ عید الفطر کو جانے دیجئے کہ اس میں غور و فکر کے لیے ایک ہی رات کی مہلت ملتی ہے۔ عید الضحیٰ کے دس دنوں اور ربیع الاول کے بارہ دنوں میں بھی رویت ہلال کا کوئی ایسا فیصلہ نہیں ہوتا جو متفق علیہ ہو۔

رویت ہلال کے افسوس ناک جھگڑے ایک ایسے سائنسی دور میں ہو رہے ہیں جبکہ ایک ماہر فلکیات نہایت آسانی سے بہت پہلے یہ بتا دیتا ہے کہ فلاں تاریخ کو اتنے بج کر اتنے منٹ اور اتنے سکنڈ پر ہلال طلوع ہوگا۔ اور یہ علمی شہادت کسی طرح بھی عینی شہادت سے کم درجہ نہیں رکھتی اور اس پر کامل اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ جو قوم علم سے ناآشنا ہو اور فلکیات کے بارے میں کوئی واقفیت نہ رکھتی ہو اس کے لیے سب سے زیادہ آسان اور قابل عمل طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ وہ نیا چاند دیکھ کر نئے مہینے کا آغاز کرے لیکن فلکیات پر پورا عبور حاصل کر لینے کے بعد رویت ہلال کے مسئلہ پر جھگڑنا اور اختلاف و انتشار پیدا کرنا انتہائی نادانی ہے۔ آج رویت ہلال پر زور دینا ایسا ہی ہے جیسے کہ گھڑی دیکھنے کے بجائے درختوں کا سایہ دیکھ کر وقت کا اندازہ کرنے یا قطب نما سے کام لینے کے بجائے صرف ستاروں کو دیکھ کر سمت معلوم کرنے پر اصرار کرنا۔

رویت ہلال کی غیر معقول بحث سے جو اختلاف و انتشار پیدا ہوتا ہے اور اس سے جو نقصان پہنچتا ہے اس سے محفوظ رہنے کے لیے "ثقافت" میں اس موضوع پر چند مضامین شائع ہو چکے ہیں اور ادارہ کے ایک عالم دین رفیق مولانا شاہ محمد جعفر پھلواروی نے اپنے مضمون میں اس مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر تفصیلی بحث کی ہے۔ یہ مضمون کئی اخبارات اور رسالوں میں نقل کیا گیا اور ماہنامہ "اسلامک ریویو" نے اس کا انگریزی ترجمہ بھی شائع کیا تھا۔ اس مضمون میں عقلی و نقلی دلائل سے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ فلکیات پر اعتماد کرنے میں کوئی شرعی قباحت نہیں اور سلف صالحین میں بہت سے اہل علم بھی اس کی حمایت میں ہیں۔ اور رویتِ ہلال کے مسئلہ پر اختلافات کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دینے کا عملی طریقہ یہی ہے کہ فلکیات کے حساب سے تمام اسلامی تقریبات کے دن متعین کر کے ان کا اعلان کر دیا جائے۔ یہ ایک نہایت ضروری اور مفید تجویز تھی اور ہمیں بڑی مسرت ہے کہ حکومت نے مغربی پاکستان میں تمام اضلاع کے ڈپٹی کمشنروں کو یہ ہدایت جاری کر دی ہے کہ رویتِ ہلال کمیٹیاں توڑ دی جائیں کیونکہ اب آغازِ سال ہی میں تمام اسلامی تقریبات کے دن فلکیات کے حساب سے متعین کر کے شائع کر دئے جائیں گے۔ ہمیں امید ہے کہ مشرقی پاکستان میں بھی یہی صورت اختیار کی جائے گی اور اس کے بعد یہ کوشش ہوگی کہ تمام اسلامی دنیا اسی اصول پر عمل پیرا ہو کر اس آفاقیت کا مظاہرہ کرے جو اسلام کا ایک اہم مقصد ہے۔

قاضی محمد اسلم

امنِ عالم کے اسلامی اُصول

اسلامی تعلیم کو اگر ایک نظریۂ امن کے طور پر دیکھا جائے تو ہمیں اس میں تین نمایاں خصوصیات نظر آتی ہیں۔ یہ تینوں خصوصیات نہایت اہم ہیں۔ اس لیے فلسفۂ امن کے متلاشیوں اور امن کے ایک جامع منصوبے کے طالبوں کو ان تینوں امور کی طرف توجہ دینی چاہیئے۔ پہلی چیز اسلام کا وہ نظامِ خیالات ہے جو انسانی ذہن میں امن کا نہایت موزوں تصور پیدا کرتا ہے اور جس میں پُرامن انسانی تعلقات کے لیے عملی طریق کار بھی پیش کیا گیا ہے۔

دوسری چیز جس پر غور کرنا ضروری ہے، یہ ہے کہ اوائل میں مسلمانوں کو جن مشکلات اور جن مراحل میں سے ز رنا پڑا ان میں انہوں نے جو نمونہ دکھایا اس پر نظر رکھی جائے اور آنحضرتؐ کے اس طرزِ عمل کو دیکھا جائے جو زمانۂ جنگ اور زمانۂ امن میں آپؐ نے پیش کیا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کو ابتدائے سلام میں زبردست قومی مقابلوں اور جھگڑوں سے دوچار ہونا پڑا اور اس طرح یہ ظاہر کرنے کا موقع ملا کہ سلام ان مشکلات سے کس طرح نمٹتا ہے اور مختلف قبیلوں، قوموں اور مذہبوں میں کس طرح پرامن تعلقات ائم کرتا ہے۔

تیسری بات جس کی طرف توجہ دینی ضروری ہے، یہ ہے کہ اسلام دنیا کی مذہبی یا سیاسی تاریخ کی زینت ہی نہیں بلکہ اس کی تعلیمات ایسی ہیں جو دنیا پر مستقل اثرات ڈالنے والی ہیں۔ اس لیے یہ بتانا ضروری ہے لہ اسلام موجودہ اور آئندہ زمانے کے لیے امن اور جنگ کے متعلق کیا تعلیم دیتا ہے اور اپنی اس علیم کو قائم و دائم رکھنے کے لیے کیا ضمانت پیش کرتا ہے۔ گویا ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ آج کا انسان اپنے مال اور مستقبل کے لیے اسلام سے کیا توقعات رکھ سکتا ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ امن کے متعلق اسلامی نظریات و خیالات کیا ہیں؟ اس کے جواب میں سب سے لی چیز جو پیش نظر رکھنی چاہیئے وہ اسلام کا عالمگیر تصور ہے۔ قیامِ امن کے حامیوں اور امن کے بڑے سے منصوبے پیش کرنے والوں نے ایک طویل عرصے کے بعد اب اس زمانے میں آکر یہ محسوس کیا ہے کہ سئلۂ امن ساری دنیا کا مسئلہ ہے۔ اس میں تمام چھوٹی بڑی قومیں، کالے گورے مشرق و مغرب سبھی شامل ہیں۔

ابھی زیادہ عرصہ نہیں ہوا کہ امن کے متعلق جو اسکیمیں بنائی جاتی تھیں ان کی غرض محدود ہوتی تھی۔ اس میں بعض علاقوں یا بعض قوموں کو مدنظر رکھا جاتا تھا۔ لیکن اس کے برعکس اسلام کا پیغام شروع ہی سے وسیع بنیادوں پر استوار کیا گیا۔ اسلام کسی ایک طبقے یا کسی ایک ملک کے لیے نہیں تھا بلکہ بنی نوع انسان کے تمام طبقے اور تمام قومیں اس کی مخاطب تھیں۔ جہاں تک انسانی تعلقات کا سوال ہے شریعت اسلام انسان، انسان میں کوئی فرق نہیں کرتی۔ اگرچہ اسلام کی ابتدا عرب سے ہوئی اور یہ بظاہر عرب کا مذہب یا عرب کی ایک تحریک بن کر دنیا کے سامنے آیا لیکن اس نے تعلیم یہ دی کہ کسی عربی کو کسی عجمی پر فضیلت نہیں ہے۔ اسلام ساری دنیا کی مذہبی تاریخ کو اپنے دامن میں لیے ہوئے آیا۔ اس نے تمام قوموں کے انبیاء کو تسلیم کیا۔ اور تمام انبیاء پر ایمان لانا اور ان کا احترام کرنا ضروری قرار دیا۔ اور تعلیم دی کہ یہ سب کے سب سچے اور خدائے تعالیٰ کے فرستادہ تھے۔ چنانچہ مسلمان تمام رسولوں اور نبیوں پر ایمان لائے اور وہ ایک ایسی امت بنے جنھوں نے تمام انبیاء کو اپنا مقتدا اور پیشوا سمجھا

امن کے لیے اسلام کا دوسرا نظریہ اتحاد انسانی ہے۔ اور بنی نوع انسان کے اتحاد کا یہ تصور اسلام کے عالمگیر تصور کا گویا تتمہ ہے۔ اسلام ساری دنیا کو ایک کرنے اور اس کے اجزا کو متحد کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ بنی نوع انسان کے مذہبی اختلاف، رنگ و نسل اور زبان کے اختلاف کو نظر انداز نہیں کرتا۔ اسلام کے نزدیک بنی نوع انسان شروع میں ایک ہی تھے۔ اس کے بعد وہ گروہوں میں تقسیم ہو کر زمین کے مختلف حصوں میں پھیل گئے اور اس طرح ایک دوسرے سے جدا ہو گئے۔ پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان میں سے ہر ایک کے پاس نبی بھیجے گئے جنھوں نے انہیں حق کی تعلیم دی۔ آخر ان تمام قوموں کو متحد کرنے کا وقت آگیا اور اسی غرض سے اسلام آیا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم عصروں کے لیے یہ بات بڑی عجیب تھی کہ آپ یا کوئی اور شخص ساری دنیا کے ایک کرنے یا نسل انسانی کے ایک بن جانے یا خدا کے ایک ہونے کا تصور پیش کرے۔ لیکن آج ساری دنیا جانتی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور کے ساتھ ہی دنیا کے مختلف ملک اور دنیا کی مختلف قومیں ایک دوسرے کے قریب ہونا شروع ہو گئیں۔ حتیٰ کہ اب وہ زمانہ آگیا ہے کہ ساری دنیا کا ایک ہونا محض طبعی اعتبار سے بھی ناگزیر ہو گیا ہے۔ ہاں رنگ و نسل اور زبان کے اختلافات باقی رہ سکتے ہیں۔ قوموں اور قبائل کی تقسیم اس لیے ہے کہ ایک کا دوسرے سے تعارف ہو۔ لیکن قوموں کی تخصیص یا ان کے مختلف نام تقویٰ یا نیکی کی علامت نہیں۔ آخر کار بنی نوع انسان کے اتحاد کو ایک ٹھوس حقیقت بننا ہے اور جب تک ایسا نہیں ہو جاتا اس وقت تک پیدائش کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے انسان کو بے مقصد پیدا نہیں کیا۔

قیام امن کے لیے اسلام کا تیسرا نظریہ عقیدے اور خیالات کی آزادی ہے کیونکہ اس کے بغیر سچا ایمان اور حقیقی ولولہ پیدا نہیں ہوسکتا۔ بلکہ منافقت پیدا ہوتی ہے اور منافقت قابل نفرت اور نفسیاتی اعتبار سے ایک غیر فطری چیز ہے۔ ابتدائی زمانے میں اسلام کو آزادی خیال کے انسانی حق کے استحکام کے لیے تلوار اٹھانا پڑی۔ محض اللہ تعالیٰ کے فضل اور اس کی مدد سے انسان کے اس بنیادی حق کے لیے اسلام کی جدوجہد کامیاب ہوئی لیکن کتنی ستم ظریفی ہے کہ خود اسلام پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ تلوار کے زور سے پھیلا۔ یہ الزام آج بھی دہرایا جا رہا ہے اور آج بھی اسلام کے متعلق غلط فہمیاں پھیلائی جاتی ہیں۔ لیکن تاریخ نے اس اعتراض کا قطعی جواب دے دیا ہے۔ کوئی تین سو برس ہونے کو آئے کہ سیاسی اور سماجی اعتبار سے اسلام اپنا غلبہ کھو چکا ہے اور حکومت اور زور اور رعب دوسروں کے ہاتھ میں ہے لیکن اس کے باوجود اسلام پھیل رہا ہے اور یہ اس حقیقت کا ثبوت ہے کہ اسلام میں بنیادی طور پر ایسی کشش موجود ہے جو دوسروں کے دلوں اور دماغوں کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔ اسلامی تعلیم کی رو سے دین میں کسی قسم کا جبر نہیں ہے۔

دین عربی کا لفظ ہے اور اس میں نہ صرف معروف مذہبی عقائد بلکہ مذہب کے متعلق تمام امور، اعمال، عادات اور روایات شامل ہیں۔ پس اسلام کے نزدیک تمام انسانوں کو عقائد و اعمال کی آزادی حاصل ہے۔ چنانچہ قرآن نہ صرف اس بات کی اجازت دیتا ہے بلکہ توقع رکھتا ہے کہ تمام مذہبی فرقے خواہ وہ یہودی ہوں یا عیسائی یا مسلمان، اپنے اپنے مذہب پر آزادی سے عمل پیرا ہوں، خواہ وہ ایسے ملک میں رہتے ہوں جس کی اکثریت مسلمان ہے۔ جہاں تک مذہبی عقائد اور عبادات کا تعلق ہے ان میں کسی قسم کا جھگڑا یا تنازعہ پیدا ہو نہیں سکتا۔ البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ سیاسی نظریات میں اختلاف کی بنا پر آپس میں جھگڑا پیدا ہو۔ پس ایسے ملک میں جہاں مختلف عقائد رکھنے والی قومیں آباد ہوں سیاست۔ مفاہمت سے حل ہوسکتی ہے۔ گویا وہ تمام لوگوں کی مجموعی ذمہ داری ہے۔ ہر فرد اور ہر جماعت اپنے طور پر آزاد ہے۔ البتہ ہر جماعت کی آزادی دوسری جماعتوں کی مساوی آزادی کی وجہ سے محدود ہو جاتی ہے۔ پس آزادی، تعلقات انسانی کو استوار رکھنے کے بنیادی اصول کی حیثیت رکھتی ہے۔ گو امن کے قیام کے لیے ایک زمانہ درکار ہوتا ہے لیکن اگر اساس امن کو دیرپا بنیادوں پر قائم کرنا ہے تو ضروری ہے کہ اسے انسانی ذہنوں میں اتارا جائے اور انسان کی آزادانہ رضا و رغبت پر اسے قائم کیا جائے۔

امن کے لیے اسلام کا چوتھا نظریہ، نظریۂ انصاف ہے۔ یہ ایک طرح طے شدہ حقیقت ہے کہ انصاف اور امن کا ایک دوسرے سے خاص تعلق ہے۔ امن کے متعلق اکثر جدید تصورات جادۂ مستقیم سے بھٹک

کو غلط راہوں پر جا پڑے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ امن میں انصاف کی اہمیت نظر سے اوجھل ہو گئی ہے۔ قرآن کریم کی رو سے "عدل" تعلقاتِ انسانی کی بحالی کے لیے سب سے پہلا زینہ ہے۔ دوسرا زینہ "احسان" ہے، اور تیسرا زینہ "قرابت وحبت" ہے۔ قومیں دوسروں سے حسن واحسان کا سلوک کرنے کا دعوٰی کرتی ہیں، امن کے واعظ محبت وشفقت کی تلقین کرتے ہیں اور حال یہ ہے کہ ہم ایک دوسرے سے عدل کرنا بھی نہیں جانتے۔ حالانکہ سب سے پہلی چیز جس کے سیکھنے کی ضرورت ہے، عدل ہے۔ عدل کا مطلب یہ ہے کہ یکساں حالات میں سب کے ساتھ خواہ کوئی بڑا ہو یا چھوٹا، یکساں سلوک کیا جائے۔ عدل سب کے لیے یکساں ہے۔ قرآن کی رو سے دشمنوں سے عدل کا برتاؤ کرنا چاہیئے اور یہی بہتر ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے کہ ان لوگوں سے بھی عدل کا برتاؤ کیا جائے جنہوں نے زیادتی کی لیکن جو اجتماعی فیصلہ کرنے کو تیار ہو گئے۔ پس بین الاقوامی سیاسیات میں عدل کو انتہائی اہمیت حاصل ہے۔

اب تک بین الاقوامی سیاسیات کے لیے جتنے بھی طریقے ایجاد ہوئے ہیں خواہ وہ تخفیف اسلحہ کا طریقہ ہو یا بین الاقوامی اداروں کا قیام ہو یا سفارتی نوعیت کی بات چیت ہو، یہ سب کے سب میں اس مرحلے پر جہاں ان کی کامیابی ضروری ہوتی ہے ناکام ہو جاتے ہیں۔ آخر کیوں؟ ان کی ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ جب کمزور قوموں کے مفادات سے ٹکرانے لگتے ہیں تو اس وقت ہمارے ہاں تصفیے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ عدل نہیں بلکہ سمجھوتا ہے اور سمجھوتے میں عموماً کمزور کے مفاد کو قربان کیا جاتا ہے۔ اس ذہنیت کو بدلنے کی ضرورت ہے کیونکہ اصل اور اہم چیز عدل ہے۔ کتنے افسوس کی بات ہے کہ سلامتی کونسل جسے عدل کا ذریعہ ہونا چاہیئے سودے بازی کا مرکز سمجھی جانے لگی ہے اور عالمی عدالت کی طرف قومیں کم ہی رجوع کرتی ہیں۔ اگر اسلامی تصورات دنیا میں رائج ہو جائیں تو بین الاقوامی عدالت کو نہ صرف یہ کہ بہت مصروف رہنا پڑے بلکہ وہ بڑے سے بڑے تنازعات کا فیصلہ کرنے لگے۔

اسلام کا پانچواں نظریہ قانون کا نظریہ ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم صاحب کتاب نبی تھے اور آپ کے ذمے "تعلیم الکتاب والحکمۃ" کا کام تھا۔ اسلام نہ صرف یہ کہ احکام کی تعلیم دیتا ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ان احکام کی حکمت سے بھی آگاہ کرتا ہے۔ احکام کے ساتھ ان کی حکمت بیان کر دینے سے حریت ضمیر اور آزادی فکر کی روح قائم رہتی ہے۔ کئی لوگ قانون کو غیر اہم اور غیر متعلق سمجھتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ اصل چیز نیک نیتی ہے اور نیک عزائم۔ چنانچہ جب کمزور ملکوں کو کسی بہانے سے حق وانصاف سے محروم کیا جاتا ہے تو وہ بھی قانون اور قانونی نظام سے بدظن ہو جاتے ہیں۔ وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ کچھ بھی ہو قانون ہی ان کا بہترین محافظ اور ان کے لیے بہترین ضمانت ہے۔ ہر کوئی اس بات کو فراموش کر دیتا ہے کہ بنی نوع انسان کا امن کے راستے پر

خاموشی سے بڑھتے جانا قانون ہی کا مرہون منت ہے۔ "امن بذریعۂ قانون" اسلام کا نعرہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اچھے سے اچھا قانون امن کی خواہش کے بغیر بے کار ہے، لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ امن کے لیے سچی خواہش بھی قانون کے بغیر بے فائدہ ہے۔ اسلام امن کی تلقین بھی کرتا ہے اور امن کا قانون بھی پیش کرتا ہے۔ اسلام اجتماعی سلامتی کے متعلق واضح قواعد بیان کرتا ہے اور جنگ کی صورت میں طرفین کی اخلاقی ذمے داریاں متعین کرتا ہے۔ وہ معاہدوں اور بین الاقوامی سمجھوتوں کا احترام سکھاتا ہے اور سفارتی نمائندوں اور ایلچیوں کا احترام اور ان کی ذات کی حفاظت کرنا ضروری قرار دیتا ہے۔

امن کے متعلق اسلامی تعلیم کی صداقت ابتدائی زمانے کے مسلمانوں کے عمل اور تجربے سے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ سے ظاہر ہوتی رہی ہے۔ جب تک کسی تعلیم یا کسی اصول کو ٹھوس عملی شکل میں پیش نہ کیا جائے اس وقت تک اس کی پوری حقیقت واضح نہیں ہوتی۔ نہ اس کی خوبیاں ہی ظاہر ہوتی ہیں۔ نہ اس میں کوئی کشش پیدا ہوتی ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابھی نوجوان تھے، خانۂ کعبہ کی مرمت کا وقت آیا، حجر اسود کو اپنی جگہ نصب کیا جانے لگا تو مختلف قبیلے آپس میں جھگڑنے لگے کیونکہ ہر قبیلہ اپنے لیے حجر اسود کو نصب کرنے کی عزت چاہتا تھا۔ لیکن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کمال دانش مندی کے ساتھ اس جھگڑے کا تصفیہ کرا کے ان قبیلوں میں صلح کرادی اور انہیں متحد ہونے میں عملی مدد دی۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جوانی کا ایک اور واقعہ ہے۔ آپؐ نے مظلوموں کی حمایت کرنے والی ایک جماعت میں شرکت کی۔ اس جماعت نے یہ عہد کیا تھا کہ ہم مظلوموں کی مدد کریں گے خواہ وہ کوئی ہو۔ یہ عہد حلف الفضول کے نام سے مشہور ہے۔ باقی سب لوگ یہ عہد بھول گئے مگر آنحضرت صلعم نے اسے یاد رکھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ ایک اجنبی شخص آپؐ کے پاس آیا اور آپؐ کو یہ عہد یاد دلایا۔ اس وقت مکے کا پورا شہر آپؐ کا مخالف تھا۔ یہ شخص کوئی بڑا با اثر آدمی نہ تھا بلکہ معمولی حیثیت کا شخص تھا۔ لیکن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ذاتی مصالح کی پروا کیے بغیر اس شخص کے ہمراہ چل پڑے اور ابوجہل سے جو آپؐ کے دشمنوں کا لیڈر تھا جاکر کہا کہ وہ اس شخص کی رقم ادا کرے۔

مدینے میں جو معاہدہ ہوا اس کے ذریعہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت کر دیا کہ ایک دوسرے کے مخالف اور متحارب گروہ کس طرح مل جل کر خود اپنے قائم کردہ نظام کے تحت زندگی بسر کر سکتے ہیں، اور کس طرح جداگانہ مذہبی نظریات اور عقائد کے باوجود سماجی سلامتی اور جسمانی تحفظ کی خاطر مشترک امور میں متحد ہو کر اپنے لیے امن اور آشتی کی صورت پیدا کر سکتے ہیں۔

ابتدائی اسلامی معاشرہ جس میں غلام بھی تھے اور آزاد بھی اور حبشی بھی تھے اور ایرانی اور یونانی بھی، ایک

وسیع تر انسانی اتحاد کا پیش خیمہ تھا۔

اسلام اختلاف کو تسلیم کرتے ہوئے بھی عیسائیوں سے خطاب کر کے کہتا ہے کہ آؤ ہم ان باتوں میں اتحاد و تعاون کریں جو ہم میں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ اصول ایسا ہے جس پر ہر جگہ عمل کیا جا سکتا ہے اس کے ذریعے باہمی اختلافات کو بڑھنے سے روکا جا سکتا ہے اور افتراق کی خلیج پاٹی جا سکتی ہے۔ متضاد سے متضاد نظریات رکھنے والی جماعتوں میں بھی ایک قدر مشترک ضرور موجود ہوتی ہے اور وہ ان سب کا انسان ہونا ہے۔

صلح حدیبیہ کے موقع پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے لیے زیادہ سخت شرائط اور اپنی ذات کے لیے ہتک آمیز سلوک قبول کر لیا۔ اور بعد میں انتہائی دیانت داری اور خلوص کے ساتھ ان شرطوں کی پابندی کی۔ اس کے نتیجے میں وہ ملک جس نے امن و آشتی کی کبھی صورت نہ دیکھی تھی امن سے روشناس ہوئے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم، آپؐ کے نمونے اور نمونے کی تاثیر نے امن و آشتی کو ایک زندہ حقیقت بنا دیا۔ اسلام کا یہ تجربہ آج بھی دنیا کے لیے سبق کا حکم رکھتا ہے۔ ظہور اسلام کے وقت عرب میں جو حالات تھے نفسیاتی اعتبار سے دیکھا جائے تو آج دنیا اسی قسم کے حالات سے گذر رہی ہے۔ اس وقت حالت یہ تھی کہ عرب قوم کا ایک چھوٹا سا حصہ باقی تمام عرب کے مقابلے میں دفاعی جنگ میں مصروف تھا۔ یہ بڑا جان جوکھم کا کام تھا اور گویا سر دھڑ کی بازی لگی ہوئی تھی۔ کوئی تیسرا فریق ایسا نہ تھا جو صلح صفائی کرا دیتا اور نہ کوئی قانونی نظام ہی تھا جس کا سہارا لیا جا سکتا۔ اسی قسم کا بحران آج کی دنیا میں موجود ہے۔ اس بحران کو ختم کرنے کے لیے جس قیادت کی ضرورت ہے وہی قیادت آج مفقود ہے۔ وہ کونسی قیادت تھی جس نے عرب کو متحد کیا اور متحدہ عرب ساری دنیا کے اتحاد کا پیغام بر بن گیا؟ خلوص نیت، جرأت، دلیری اور یقین کے ساتھ اس قیادت نے دشمن طاقتوں کے سامنے صلح کا ہاتھ بڑھایا اور دشمن کے دل اور دماغ کو بدل کر دنیا میں امن و امان کا راستہ صاف کیا۔ جب دل بدل گئے اور امن قائم ہو گیا تو دشمنوں کو سزا نہیں دی بلکہ عفو اور درگذر سے کام لے کر امن و امان کی بنیادوں کو مستحکم اور مستقل کر دیا۔

موجودہ زمانے کا انسان ممکن ہے کہ ان باتوں سے متاثر نہ ہو اور یہ کہے کہ اسلامی عقائد، اسلامی کردار، اور خود مذہب کا اب زمانہ نہیں رہا، لیکن ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ اس سے پہلے بھی بنی نوع انسان پر ایک دو مرتبہ نہیں بلکہ بار بار اس قسم کی مایوسی کے دور گزر چکے ہیں۔ اور ہمیشہ یہی ہوتا آیا ہے کہ کسی روحانی رہبر نے انسان کی رہنمائی کر کے اور اس کی امید کو ابھار کے اس حالت کو پھر بدل دیا۔

چھ ہزار سال کی مذہبی تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان سے کئے ہوئے وعدوں کو

باربار پورا کیا۔ اور اللہ تعالیٰ کے یہ وعدے حیرت انگیز طریقے پر عین وقت پر پورے ہوتے رہے ہیں۔ زمانۂ گذشتہ میں جو روحانی انقلاب آئے وہ ٹھیک اس وقت آئے جب ان کی ضرورت تھی۔ ان میں کسی قسم کی تقدیم و تاخیر نہیں ہوئی۔ اب زمانے کو پھر ایک روحانی انقلاب کی ضرورت ہے اور اس کے آثار بھی پیدا ہو چکے ہیں۔ جنگیں، وبائیں، رسل و رسائل کے سامان کی ترقی، اجتماعات، نشر و اشاعت کی فراوانی۔ سائنس اور علوم و فنون کا فروغ۔ اور کئی دوسرے امور معرض وجود میں آ چکے ہیں۔ یہ تمام امور اسلام کی نشاۃِ ثانیہ اور ساری دنیا میں قرآن پاک کی اشاعت و ترویج کی نشان دہی کر رہے ہیں۔ کوئی نہیں جو اس انقلاب کو روک سکے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ خود مغربی ملکوں میں جہاں اسلام کے متعلق سب سے زیادہ غلط فہمیاں پھیلی ہوئی تھیں اشاعت اسلام کے سامان پیدا ہو رہے ہیں۔ اسلام کے متعلق مستشرقین کا اندازِ تحریر بھی بدل رہا ہے۔ ادھر مسلمان بھی مایوسی اور قنوطیت سے چھٹکارا حاصل کر رہے ہیں۔ یہ تمام تبدیلیاں کسی مادی طاقت کی مدد کے بغیر ہو رہی ہیں اور ایسا ہونا ضروری تھا کیوں کہ انقلاب کی عمارت اسلام کے اصولِ آزادی پر استوار ہونی چاہیے۔ اس کے لیے ایک ہزار برس کی مدت بھی زیادہ نہ سمجھنی چاہیئے۔ جو لوگ اپنی طرف سے پوری جد و جہد کر کے اللہ تعالیٰ کی تقدیر کا انتظار کرتے ہیں، ان کے لیے دہرا اجر مقدر ہے۔ ایک طرف پورے بنی نوع انسان ان کے ممنون ہوں گے اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ ان پر اپنی رحمتوں کی بارش کرے گا۔

مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب

مجلۂ اقبال سہ ماہی۔ مدیر: ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار۔ سالانہ دس روپے

صحیفہ سہ ماہی۔ مدیر: سید عابد علی عابد۔ سالانہ دس روپے

میٹافزکس آف پرشیا۔	مصنفہ علامہ اقبال	۵ — ۰ — ۰
امیج آف دی ویسٹ ان اقبال۔	مصنفہ مظہر الدین صدیقی۔	۲ — ۰ — ۰
اقبال اینڈ والنٹرزم۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶ — ۰ — ۰
فکرِ اقبال۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰ — ۰ — ۰
ذکرِ اقبال۔	مصنفہ عبدالمجید سالک	۵ — ۰ — ۰
علامہ اقبال۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱ — ۸ — ۰
شعرِ اقبال۔	مصنفہ سید عابد علی عابد	۷ — ۸ — ۰
اسلام اور تحریکِ تجدد مصر۔	مترجمہ عبدالمجید سالک	۵ — ۰ — ۰
غیب و شہود۔	مترجمہ سید نذیر نیازی	۳ — ۴ — ۰
حکمت قرآن۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱ — ۰ — ۰
جمالیاتِ قرآن کی روشنی میں۔	مصنفہ نصیر احمد	۴ — ۰ — ۰
فلسفۂ شریعتِ اسلام۔	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵ — ۰ — ۰
نظامِ معاشرہ اور اسلام۔	مترجمہ عبدالمجید سالک و عزیز	۴ — ۰ — ۰
دولتِ اقوام ۳ جلد۔	مترجمہ عطاء اللہ وفخری	۳۶ — ۰ — ۰
سائنس سب کے لیے۔	مترجمہ آفتاب حسن	۲۰ — ۰ — ۰
فلسفۂ جدید۔	مترجمہ آشکار حسین	۲ — ۰ — ۰
فلسفۂ ہند و یونان۔	مصنفہ محمد شفیق	۳ — ۰ — ۰

ملنے کا پتہ: سکریٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب۔ نرسنگداس گارڈن۔ لاہور

پروفیسر رشید احمد

قرآنی نظریۂ مملکت

(۲)

۴- **اصلاحِ معاشرہ**- خلافت کا ایک اور فرض اصلاح معاشرہ ہے جس معاشرے میں امن وامان ہو اور عدل وانصاف کی سختی سے پابندی کی جاتی ہو وہ بہت حد تک سدھرا سدھرایا معاشرہ ہو گا۔ لیکن قرآن مجید مزید اصلاح کا مطالبہ کرتا ہے۔ وہ اسلامی مملکت میں بسنے والوں میں اخوت ومساوات کے تعلقات دیکھنا چاہتا ہے۔ لیکن ان تعلقات کے قیام کے لیے محض پند ونصائح پر اکتفا نہیں کرتا ہے بلکہ باہمی تنازعات کی جتنی بھی جڑیں ہیں ان میں سے ایک ایک کو کاٹ کر پھینک دیا ہے۔ اتحاد کی راہ میں باہمی قتل وغارتگری معاشرے کے نظام کو درہم برہم کر کے رکھ دیتی ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے قتل کو بدترین گناہ قرار دیا ہے۔ اور قتل کی جتنی بھی قسمیں ہوتی ہیں ان سب کی الگ الگ ممانعت کر دی ہے۔ ایک موقع پر فرمایا ہے۔ لا تقتلوا انفسکم (اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) گویا کہ ایک شخص کا دوسرے کو قتل کرنا خودکشی کے ارتکاب کے مترادف ہے۔ ایک جگہ اور ہے کہ لا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق۔ (جس جان کو اللہ تعالیٰ نے محترم کیا ہے اسے ناحق قتل نہ کرو) اہل عرب فقر وفاقہ کے ڈر سے اولاد کو قتل کر دیا کرتے تھے اس حرکتِ بد سے بھی منع کیا کہ لا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق (اپنی اولاد کو محتاجی کے ڈر سے قتل نہ کرو) قتلِ اولاد کو گناہ کبیرہ قرار دیا گیا ہے ان قتلھم کان خطاً کبیرا (اولاد کا قتل بہت بڑا گناہ ہے) عرب کے بعض قبائل میں حفظِ ناموس کی خاطر دختر کشی بھی عام تھی اس سے نہایت عمدہ طریقہ سے باز رہنے کی تلقین کی گئی ہے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن ان بے گناہ مقتول بچیوں سے سوال کیا جائے گا۔ بای ذنب قتلت (کہ تم کس گناہ میں قتل کی گئی تھیں)۔ مسلمان کا مسلمان کو قتل کرنے کے متعلق شدید وعید ہے۔ من یقتل مومنا متعمدا فجزاءہ جھنم خالدا فیھا وغضب اللہ علیہ ولعنہ واعد لہ عذابا عظیما۔ (جو کسی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کرے گا اس کی سزا دوزخ ہے وہ ہمیشہ اس میں رہے گا اور اللہ کا اس

پر غضب ہوگا اور اس کی لعنت ہوگی اللہ نے اس کے لیے بڑا بھاری عذاب تیار کیا ہے)۔

قرآن مجید کی اگرچہ بنیادی تعلیم یہ ہے کہ افراد اپنی آزادی معاشرے کی اصلاح پر قربان کر دیں لیکن اس کے ساتھ انسانی فطرت کے پیش نظر قتل کا قصاص لینے کی نہ صرف اجازت دی گئی ہے بلکہ اسے فرض قرار دیا گیا ہے۔ فرمایا ہے۔ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی (اے ایمان والو تم پر مقتول کے خون کا بدلہ لینا فرض کر دیا گیا ہے۔ ایک اور موقعہ پر قصاص کو زندگی کا ذریعہ بتلایا ہے وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ یّٰاُولِی الْاَلْبَابِ (اے عقل مندو تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے) دوسری طرف انسداد خونریزی کے خیال سے فرد واحد کے قتل کو پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیتا ہے۔ فرمایا ہے

من قتل نفسًا بغیر نفس قتل الناس جمیعا ومن احیاھا فکانما احیاء الناس جمیعًا۔	جس شخص نے کسی دوسرے شخص کو بغیر کسی جان کے بدلے قتل کیا گویا کہ اس نے تمام انسانوں کو قتل کر ڈالا اور جس نے کسی ایک شخص کو موت کے منہ سے بچایا گویا کہ پوری انسانیت کو بچا لیا۔

ان تمام اخلاقی بندشوں اور عذاب اخروی کی تہدید کے باوجود کوئی شخص قتل کا ارتکاب کر ہی بیٹھے تو قتل کی سزا بھی تجویز کی گئی ہے۔ النفس بالنفس جان کے بدلے جان لی جائے گی اور اس میں چھوٹے بڑے، امیر وغریب، شاہ وگدا، آزاد اور غلام کی تمیز نہیں کی جائے گی۔ الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی لیکن مقتول کے ورثا کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ قاتل سے فدیہ لے کر یا بغیر فدیہ کے ہی معاف کر دیں اس کو اللہ تعالٰے نے اپنی رحمت بتلایا ہے۔ ذالک تخفیف من ربکم ورحمۃ (یہ کمی ہے تمہارے رب کی جانب سے اور رحمت ہے) قاتل سے فدیہ یا بغیر فدیہ کے درگزر کرنے کی بھی ترغیب دی گئی ہے۔ فرمایا ہے کہ ایسا کرنا تمام گناہوں کا کفارہ بن جاتا ہے۔ مقتول کے ورثار دیت پر رضامند ہو جائیں تو قاتل کو چاہئیے کہ دیت کی ادائیگی میں لیت ولعل سے کام نہ لے اور نہایت حسن وخوبی کے ساتھ اس کی ادائیگی کر دے۔ حکم دیا ہے

فمن عفی لہ من اخیہ شیئٌ فاتباعٌ بالمعروف واداءٌ الیہ باحسان۔	پھر جس کے لیے اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے پس اس کو خوبی کے ساتھ پیروی کرنا ہے اور اس کو خوبی کے ساتھ دیت ادا کرنا ہے۔

پھر مقتول کے ورثاء کو بھی تنبیہ کی گئی ہے کہ دیت وصول کرنے کے بعد قاتل کو پریشان نہ کریں اور اگر ایسا کریں گے تو وہ دردناک عذاب کے مستحق ہوں گے۔ فمن اعتدیٰ بعد ذالک فلہ عذاب الیم (جو شخص اس کے بعد بھی زیادتی کرے گا تو اس کو دردناک عذاب دیا جائے گا)۔

قتل بالخطا کے متعلق قرآن مجید کا حکم ہے کہ اگر مقتول اسلامی مملکت کا باشندہ ہو خواہ مسلم ہو یا کافر تو دیت ادا کرنے کے علاوہ کسی مسلمان غلام یا لونڈی کو بھی آزاد کرے۔ کسی کے پاس مسلمان غلام یا لونڈی نہ ہوں یا ان کی مقدرت نہ رکھتا ہو تو لگاتار دو مہینے کے روزے رکھے۔ اگر مقتول دارالکفر کا رہنے والا مسلمان ہو تو ایسی صورت میں دیت دینے کی ضرورت نہیں البتہ مسلمان غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا یا بصورت دیگر دو ماہ لگاتار روزے کا رکھنا ضروری ہے۔

قرآن کریم نے مار پیٹ اور جھگڑوں میں جو چوٹیں آجاتی ہیں ان میں بھی قصاص لینے کا حکم دیا ہے۔ فرمایا ہے کہ و الجروح قصاص کہ زخموں کا بھی بدلہ ہوا کرتا ہے۔

قتل کی یہ تمام سزائیں یا دیت کی لین دین خلیفہ یا اس کے نائب کی زیر نگرانی انجام پائیں گی۔

معاشرہ کے نظام کو تباہ و برباد کر دینے والی دوسری چیز بغاوت، لوٹ مار اور ڈاکہ ہے جن کی وجہ سے اصلاح کی تمام کوششیں رائگاں ہو جاتی ہیں۔ قرآن مجید اسلامی حکومت کو ایسے لوگوں سے نپٹنے کے لیے وسیع اختیارات دیتا ہے اور ان کے لیے سخت سے سخت سزائیں تجویز کرتا ہے فرمایا ہے:

انما جزاؤ الذین یحاربون اللہ ورسولہٗ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض۔

ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلانے کے لیے بھاگے بھاگے پھرتے ہیں بس یہی ہے کہ وہ قتل کر دیئے جائیں یا سولی پر چڑھائے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پاؤں آمنے سامنے کے کاٹ دیئے جائیں یا انہیں جلاوطن کر دیا جائے۔

سربراہ مملکت کو ڈاکوؤں وغیرہ کے لیے ان چار میں سے کوئی ایک سزا دینے کا اختیار ہے (۱) قتل (۲) پھانسی (۳) ہاتھ پیر کاٹنا (۴) جلاوطنی۔ یہ باغی اگر اسلامی حکومت کی فوج کشی سے پہلے ہی تائب ہو کر ہتھیار ڈال دیں تو انہیں کوئی سزا نہیں دی جائے گی۔ قرآن مجید میں ہے کہ:

الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا

اگر تمہارے ان پر قابو پانے سے پہلے وہ لوگ توبہ کرلیں۔

علیهم فاعلموا ان الله غفور رحیم۔ تو یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ بہت بخشنے والا اور بڑا مہربان ہے۔

چوری بھی معاشرتی نظام کو ابتر کر دیتی ہے۔ جس معاشرے میں چوریاں عام ہوں اس میں کسی اصلاحی کوشش کا بار پانا ممکنات میں سے نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چند جرائم جن کی سزا قرآن مجید نے بتلائی ان میں سے ایک چوری بھی ہے۔ چوری کی سزا یہ بتلائی گئی ہے کہ:

والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما جزاءً بما کسبا نکالاً من الله۔ چور خواہ مرد ہو یا عورت ہو ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو یہ بدلہ ہے اس چیز کا جو انہوں نے کیا اور اللہ کی طرف سے سزا ہے۔

کتنی رقم کے چرانے کو ہم سرقہ کہیں یہ چیز قرآن مجید نے اسلامی حکومت کے سربراہ کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے۔ اس امر کی البتہ وضاحت کر دی ہے کہ اگر مال سارق کے قبضے سے ضائع ہو جائے تو اس سے تاوان نہیں لیا جائے گا کیونکہ ہاتھ کا کاٹا جانا ہی چوری اور مال کے ضائع کر دینے کی سزا ہے۔ اگر مسروقہ مال اس کے قبضے میں ہو تو البتہ اس سے لے لیا جائے گا۔

معاشرہ کو تباہ و برباد کرنے والی ایک اور چیز فحاشی اور عیاشی ہے۔ جس معاشرے کے افراد میں زنا اور بدکاری عام ہو اس کی اصلاح کی کیا توقع کی جا سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے قرآن نے زنا پر اخلاقی اور قانونی دو طرح کی بندشیں عائد کی ہیں۔ اس کی خرابیوں کو گنوایا ہے۔ عذاب آخرت سے ڈرایا ہے لیکن اس کے باوجود کوئی شخص زنا کا مرتکب ہو ہی جائے تو اس کے لیے سزا مقرر کی ہے۔ جس کا اجراء اسلامی حکومت کے فرائض میں داخل ہے۔ زنا کی ممانعت کے متعلق قرآن کریم میں بے شمار آیات ملتی ہیں جن میں اس کو بدترین گناہ قرار دیا گیا ہے۔ فرمایا ہے۔ ولا تقربوا الزنیٰ انه کان فاحشة و ساء سبیلا (زنا کے قریب بھی نہ بھٹکو بے شک زنا بڑی بے حیائی ہے اور بُری راہ ہے) اللہ کے نیک بندوں کی صفات میں ایک صفت یہ بتلائی ہے۔ لا یزنون (وہ زنا کا ارتکاب نہیں کرتے)۔ مسلمان عورتیں جو اسلام لائیں تو ان سے اس طرح عہد لینے کا سربراہ مملکت کو حکم دیا گیا ہے لا یسرقن ولا یزنین ولا یقتلن اولادهن (کہ وہ چوری نہیں کریں گی، زنا نہیں کریں گی اور اپنی اولاد کو قتل نہیں کریں گی)۔ زنا کی سزا یہ بتلائی ہے کہ:

الزانية والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة۔ زانی مرد اور زانی عورت میں سے ہر ایک کو سو سو درے لگاؤ۔

یہ بھی بتلایا گیا کہ سزا دینے یا درے لگانے میں کسی قسم کی نرمی نہ برتی جائے۔ اور یہ بھی حکم دیا گیا ہے کہ

درے سرِعام لگائے جائیں ولیشھد عذابھما طائفۃ من المومنین (یعنی ان کی سزا کے وقت مومنوں کی ایک جماعت موجود ہو) لونڈیوں اور غلاموں کو نصف سزا دی جائے گی یعنی پچاس درے ہی لگائے جائیں گے۔ اتنی سخت سزا کے اجراء کے لیے قرآن نے تمام احتیاطی تدابیر اختیار کر لی ہیں۔ زنا کے لیے کم از کم چار عینی گواہ ہونے لازمی ہیں۔ فرمایا۔ واستشھدوا علیھن اربعۃ منکم (ان بدکار عورتوں پر چار گواہوں کی گواہی لو)۔

قرآن مجید بہتان کے لیے بھی سزا بتلاتا ہے۔ بہتان محبت اور اخوت کی راہ میں ایک بہت بڑی چٹان ہے۔ جب تک آپس میں بہتان و افترا بازی کا سلسلہ جاری ہے۔ اخوت اور بھائی چارگی کا وجود ممکن نہیں۔ اس سلسلے میں قرآن مجید نے تنبیہ و تہدید کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ ان کو دنیاوی ذلت اور اخروی عذاب سے ڈرایا گیا لیکن جو لوگ اس کے باوجود باز نہ آئیں ان کے لیے سزا متعین ہوئی ہے فرمایا ہے

ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشۃ فی الذین امنوا لھم عذاب الیم فی الدنیا والاخرۃ۔	جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ مومنین کے متعلق بے حیائی کی باتیں مشہور کر دیں تو ایسے لوگوں کے لیے دنیا اور آخرت میں دردناک عذاب ہے۔

دوسری جگہ اس چیز کو اور زیادہ سخت الفاظ میں اس طرح بیان کیا گیا ہے:

ان الذین یرمون المحصنٰت الغفلٰت المومنٰت لعنوا فی الدنیا والاخرۃ ولھم عذابٌ عظیم۔	جو لوگ پاکباز اور بے خبر مسلمان عورتوں پر بہتان باندھتے ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں لعنت ہوگی اور ان کے لیے بہت بڑا عذاب ہوگا۔

ایک اور جگہ بہتان طرازی کو "اثم مبین" کہا گیا ہے۔

اس کے باوجود کوئی شقی القلب اس حرکت سے باز نہ رہے تو اسلامی حکومت کو حکم دیا گیا ہے کہ ایسے شخص کو معاشرہ کی اصلاح کی خاطر سزا دی جائے۔ بہتان لگانے والوں کی سزا قرآن کریم نے یہ تجویز کی ہے:

والذین یرمون المحصنٰت ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء فاجلدوھم ثمنین جلدۃ ولاتقبلوا شھادۃً ابدا اولئک ھم الفاسقون	جو لوگ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر اس پر چار گواہ نہ لائیں تو تم ان کو اسی کوڑے لگاؤ اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو۔ اور یاد رکھو کہ یہی لوگ بدکار ہیں۔

گویا کہ جو شخص کسی پر بہتان باندھے گا تو اسلامی حکومت اس شخص کو سزا دینے سے پہلے اسے موقع دے

گی کہ اپنے دعوی کے ثبوت میں چار چشم دید گواہ پیش کر دے تاکہ زنا کا الزام ثابت ہو جائے اگر وہ مقررہ وقت کے اندر ایسا نہ کر سکا تو اسے اسی کوڑوں کی سزا بھی دی جائے گی اور پھر اس کا نام گواہوں کی فہرست سے خارج بھی کر دیا جائے گا۔

قرآن کریم آخر آخر تک اصلاح اور درستگی کے مواقع دینا چاہتا ہے۔ بہتان لگانے والے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ ان کے لیے بھی حکم ہے کہ:

الا الذین تابوا من بعد ذالک
واصلحوا فان اللہ غفور
رحیم۔

لیکن اگر بہتان کرنے والے اس کے بعد توبہ کر لیں اور راہ راست پر آجائیں تو اللہ تعالیٰ بہت معاف کرنے والا اور بڑا رحم دل ہے۔

قمار بازی اور شراب خوری بھی معاشرہ کی ابتری کا باعث بنتے ہیں۔ قرآن کریم ان کو شیطانی کام قرار دے کر ان سے پرہیز کرنے کی تاکید کرتا ہے اور بتلاتا ہے کہ انسانی فلاح و بہبود بغیر ترک خمر اور میسر کے ممکن نہیں ہے۔ اس کی وجہ بھی بتلائی ہے کہ ان چیزوں کے ذریعہ باہمی عداوت اور بغض فروغ پاتے ہیں اور انسان اپنے حاکم اعلیٰ کی فرمانبرداری سے غافل ہو جاتا ہے۔ فرمایا ہے:

یا ایہا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر ..... رجس
من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون۔
انما یرید الشیطن ان یوقع بینکم العداوۃ
والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن
ذکر اللہ وعن الصلوۃ فھل انتم منتھون۔

اے ایمان والو شراب اور جوا .... ناپاک اور شیطانی کام ہیں۔ تم ان سے بچتے رہو تاکہ تم فلاح پاؤ۔ شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے میں تم کو پھنسا کر تمہارے درمیان عداوت اور نفرت ڈالے اور تم کو اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے تو کیا تم رکنے والے ہو۔

قرآن کریم نے ان جرائم کی سزا مقرر نہیں کی ہے اور اس کو اسلامی حکومت کے صوابدید پر چھوڑ دیا ہے تاکہ وقت کے تقاضے کے مطابق مجرموں کو سزا دی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ خلفائے راشدین کے عہد میں شراب خوروں کو درے کی سزا بھی دی گئی اور قید بھی کیا گیا۔

اسلامی حکومت کا اصلاح معاشرہ کے سلسلے میں یہ بھی فرض ہے کہ دیکھے کہ لوگ ناپ تول میں تو کمی نہیں کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے لیے قرآن نے شدید وعید دی ہے اور اسے فتنہ و فساد کا ایک سبب بتلایا ہے۔ حضرت شعیب علیہ السلام نے اپنی قوم کو وعظ و نصیحت کرتے ہوئے فرمایا:

اوفوا المکیال والمیزان بالقسط ولا

اے میری قوم ناپ و تول کو انصاف کے ساتھ پورا کیا کرو۔

تبخسوا الناس اشیاءھم ولا تعثوا فی الارض مفسدین۔ (اور لوگوں کو ان کی چیزیں کم نہ دو اور زمین میں فساد پھیلاتے نہ پھرو۔)

کم تولنے والوں کے لیے خرابی اور بربادی کی خبر سنائی ہے۔ ویل للمطففین فرمایا ہے۔ اس جرم کی سزا بھی حکومت وقت پر چھوڑ دی گئی ہے۔

اس کے علاوہ خیانت سے باز رکھنا بھی اسلامی حکومت کا فرض ہے۔ قرآن کریم نے امانت کی واپسی کے لیے صریح حکم دیا ہے۔ ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامٰنٰت الیٰ اھلھا (اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے مالکوں کو لوٹا دو) خیانت کرنے والوں کو شدید ترین عذاب کی دھمکی دی ہے۔ ان کو خدا کی دوستی سے محروم قرار دیا گیا ہے۔ اس جرم کی سزا بھی قرآن حکیم نے نہیں بتلائی۔

۴۔ قانون کی حفاظت۔ اسلامی حکومت کے فرائض میں سے ایک فرض یہ ہے کہ اقتدار اعلیٰ کے بتلائے ہوئے قوانین کی پابندی کرے اور کاروبار مملکت کو اس کے مقرر کردہ قوانین کے مطابق چلائے فرمایا ہے کہ من لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الفاسقون (جو لوگ اللہ کے نازل کردہ قوانین کے مطابق حکمرانی نہیں کرتے وہ لوگ بدکار ہیں) اولئک ھم الکافرون اور اولئک ھم الظالمون بھی فرمایا ہے۔ اس لیے خلیفہ پر اسلامی قوانین کی حفاظت فرض ہے کہ ان کے مطابق خصومات کا فیصلہ کرے اور ان ہی کی روشنی میں امور مملکت کو انجام دے۔

یہاں اسلامی قانون کے متعلق کچھ وضاحت ضروری ہے۔ ان قوانین کا اولین اور اہم ترین ماخذ قرآن کریم ہے۔ لیکن ایسے مسائل میں جن کے متعلق قرآن حکیم کوئی حکم نہ دیتا ہو تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و فعل قانون کی حیثیت رکھتے ہیں۔ قرآن مجید نے خود بارہا اطاعت رسول کے وجوب پر زور دیا ہے۔ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول کے علاوہ ایسی بے شمار آیتیں ملتی ہیں جن سے رسول اللہ صلعم کے قول و فعل کی اہمیت پر روشنی پڑتی ہے اور جن کی تعمیل مسلمانوں پر ضروری قرار دی گئی ہے۔ مثلاً فرمایا ہے ما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحیٰ (رسول کریم صلعم اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہتے بلکہ آپ کی زبان سے جو کچھ نکلتا ہے وہ وحی ہے) یا اس سے بھی زیادہ واضح آیت یہ ہے۔ ما اٰتاکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا (جو کچھ رسول تمہیں دیں اسے لے لو اور جس سے منع فرمائیں اس سے رک جاؤ) ایک اور موقعہ پر اللہ سے محبت کے لیے رسول کی محبت کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے رسول کی محبت صرف زبانی

جمع خرچ نہیں ہے بلکہ ان کے اقوال و افعال کی اتباع و تقلید ہے۔ احادیث کو اسلامی قوانین کا ماخذ سمجھنے کا نتیجہ یہ ہے کہ قانون سازی کے وسیع میدان کھل جاتے ہیں۔ اور نہ صرف قوانین کا علم حاصل ہوتا ہے بلکہ جس نہج پر اسلامی قوانین وضع کئے جانے چاہئیں اس سے بھی واقفیت حاصل ہوتی ہے جن میں قیاس و اجتہاد خاص طور پر شامل ہیں جن کے عملی نمونے تک احادیث کے ذریعہ رسائی حاصل ہوتی ہے۔ پھر آپؐ کے قول کے تحت کہ لن یجتمع امتی علی الضلالۃ (میری اُمت گمراہی پر کبھی متفق نہ ہوگی) اور ید اللہ علی الجماعۃ (جماعت کو اللہ کی حمایت حاصل ہوتی ہے) اجماع امت بھی بطور قانون سازی کے ایک ذریعہ ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ اس طرح اسلامی قوانین کے چار ماخذ ہیں کتاب اللہ، احادیث، اجماع اور قیاس۔

اسلامی حکومت کے فرائض میں یہ بھی داخل ہے کہ شریعت کے قوانین کی تبلیغ کی جائے۔ جو لوگ اسلامی دستور حیات پر یقین نہیں رکھتے ان کو اس کے قبول کر لینے کی ترغیب دی جائے لیکن جبر و اکراہ کے ذریعہ نہیں بلکہ اس کی حقانیت اور صداقت کی وضاحت کے ذریعہ۔ اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ خلفاء اور عمال حکومت اسلامی شعائر کے نمونہ بن جائیں اور دیکھنے والوں کے لیے اسلام کا جیتا جاگتا مجسمہ ہوں۔ اور جو لوگ مومن ہیں ان کو بھی اسلامی شریعت کی تعلیم دینا اور اسلامی قوانین سے واقف کرانا بھی اسلامی حکومت کا فرض ہے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا یہی مفہوم ہے۔

۵۔ **کفر کا انسداد۔** ایسے باغی جو حدود مملکت کے اندر رہتے ہوں ان کے ساتھ اسلامی حکومت کو کیا رویہ اختیار کرنا چاہیئے اس سے قیام امن اور اصلاح معاشرہ کے تحت تفصیلی بحث ہو چکی ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ ایسے لوگ جو حدود حکومت سے باہر رہتے ہیں اور اسلامی حکومت کو نقصان پہنچانے کے پیچھے پڑے رہتے ہیں ان کے متعلق قرآن کریم مملکت اسلامیہ کے سربراہ کو کیا ہدایت دیتا ہے۔ ایسی جنگ کو قرآن حکیم نے جہاد کا نام دیا ہے۔ جہاد کی فرضیت بتلاتے ہوئے فرمایا گیا ہے:

کتب علیکم القتال وھو کرہ لکم وعسیٰ ان تکرھوا شیئاً وھو خیر لکم وعسیٰ ان تحبوا شیئاً وھو شر لکم واللہ یعلم وانتم لا تعلمون۔	تم پر جہاد فرض کر دیا گیا ہے خواہ وہ تمہارے لیے بار خاطر ہی ہو۔ ممکن ہے کہ تم کو ایک چیز ناپسند ہو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو اور ممکن ہے کہ تم ایک چیز کو پسند کرو اور وہ تمہارے حق میں بری ہو۔ اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

کفار کے ساتھ جہاد ہر حالت میں فرض نہیں۔ قرآن مجید نے اس چیز کو بالتصریح بیان کیا ہے کہ جو کافر اسلامی حکومت سے جنگ نہ کریں ان سے اسلامی حکومت کو نبرد آزما ہونا جائز نہیں۔

فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم والقوا
الیکم السلم فما جعل اللہ لکم علیھم
سبیلاً۔

اگر کفار تم سے کنارہ کش رہیں اور تم سے جنگ نہ کریں اور تمہاری طرف صلح کا ہاتھ بڑھائیں تو اللہ تعالیٰ نے تم کو ان سے جنگ کرنے کا راستہ نہیں دیا ہے۔

مندرجہ ذیل حالات میں جہاد کا اعلان کر دینا از روئے قرآن اسلامی حکومت پر فرض ہو جاتا ہے:

۱۔ اول جب کہ کفار خود جنگ کا آغاز کریں اور اسلامی مملکت پر دھاوا بول دیں۔ لیکن ایسی صورت میں بھی اسلامی حکومت کے لیے کافروں پر ناجائز زیادتی کرنے کی اجازت نہیں دی گئی ہے

قاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم
ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین۔

اللہ کی راہ میں ان سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں اور جنگ کرنے میں زیادتی نہ کرو بے شک اللہ تعالیٰ حدود سے تجاوز کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا ہے۔

۲۔ جن کافروں سے اسلامی حکومت کا عہد ہو اور وہ اس معاہدے کی خلاف ورزی کریں تو ان سے جنگ کرنا اسلامی حکومت کا فرض ہے:

وان نکثوا ایمانھم من بعد عھدھم
وطعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمۃ الکفر۔
انھم لا ایمان لھم لعلھم ینتھون الا تقاتلون
قوماً نکثوا ایمانھم وھموا باخراج
الرسول وھم بدءوکم اول مرۃ۔

اگر کفار اپنے عہد کرنے کے بعد اپنی قسموں کو توڑ ڈالیں اور تمہارے دین پر طعن کریں تو ان کفر کے پیشواؤں کو قتل کر دو بے شک ان کی قسمیں کچھ نہیں۔ شاید وہ باز رہیں کیا تم ان لوگوں سے نہیں لڑو گے جنہوں نے اپنی قسمیں توڑ ڈالیں اور رسول کے نکالنے کا قصد کیا۔

ایک اور موقع پر اور بھی وضاحت سے ان لوگوں کے خلاف جہاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے:

الذین عاھدت منھم ثم ینقضون عھدھم
فی کل مرۃ وھم لا یتقون۔

وہ لوگ جن سے آپ نے عہد کیا ہے پھر وہ ہر دفعہ اپنا عہد توڑ دیتے ہیں اور ان کو خوف خدا بالکل نہیں ہے۔

۳۔ جہاد کی فرضیت کی ایک اور صورت ہے جبکہ کفار کے ملک میں مسلمانوں کے بچے اور ان کی عورتیں ہوں اور کفار نے ان پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا ہو۔ فرمایا ہے:

وما لکم لا تقاتلون فی سبیل اللہ و

تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم اللہ کی راہ میں جہاد نہیں کرتے اور

المستضعفین من الرجال والنساء و الولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من ھذہ القریۃ الظالم اھلھا واجعل لنا من لدنک ولیا واجعل لنا من لدنک نصیرا۔

حالت یہ ہو گئی ہے کہ کمزور مرد، عورتیں اور بچے ایسے ہیں جو کہتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہم کو اس بستی سے نکال جس کے باشندے ظالم ہیں اور ہمارے لیے اپنی طرف سے کوئی حامی پیدا کر اور ہمارے لیے اپنی طرف سے کسی کو مددگار بنا۔

۴۔ کفار کے حملے کا خوف ہو تو بھی ان پر حملہ کیا جا سکتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

فقاتل فی سبیل اللہ لا تکلف الا نفسک وحرض المومنین عسی اللہ ان یکف باس الذین کفروا

پس اللہ کی راہ میں جنگ کیجئے آپ کو صرف آپ کی جان ہی کی تکلیف دی جاتی ہے اور مسلمانوں کو جہاد کے لیے آمادہ کیجئے۔ امید ہے کہ اللہ کافروں کے خوف کو روک دے

۵۔ کفار جب مسلمانوں کو ان کے دین بدلنے پر مجبور کریں یا دینی امور کی انجام دہی میں رکاوٹیں پیدا کریں تو ایسی صورت میں بھی جہاد واجب ہو جاتا ہے۔ فرمایا ہے۔ ولا تطع الکفرین وجاھدھم بہ جھادا کبیرا (آپ کافروں کا کہنا نہ مانیں اور اس (قرآن) کے ساتھ ان سے زبردست جنگ کریں)

جنگ شروع کرنے سے پہلے جہاد کی تیاری کرنا، اسلحات جنگ کی فراہمی، فوجیوں کو تربیت دینا بھی اسلامی حکومت کے فرائض ہیں۔ فرمایا ہے:

واعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم واخرین من دونھم۔

اور جہاں تک تم سے ہو سکے ان کے لیے قوت تیار رکھو اور گھوڑوں کو باندھے رکھو اس سے تم اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو ڈراتے رہو گے ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی۔

اور جب جنگ چھڑ جائے تو نہایت ثبات قدمی کے ساتھ دشمنوں کا مقابلہ کیا جائے۔ اذا لقیتم فئۃ فاثبتوا (جب تم کفار کی جماعت کے مقابلے پر ہو تو ڈٹے رہو) میدان جنگ سے بھاگنے کی شدت کے ساتھ ممانعت کی گئی ہے اور حکم دیا گیا ہے۔ اذا لقیتم الذین کفروا زحفا فلا تولوھم الادبار (جب تم گھمسان لڑائی میں کافروں کے مقابل ہو تو ان کو پیٹھ نہ دکھاؤ) البتہ دو صورتوں میں میدان سے بھاگنے کی اجازت ہے۔ اول جنگی ہتھکنڈے کے طور پر دشمن کو فریب

دینے کے لیے بھاگ رہا ہو دوم کوئی یکا اور تنہا آدمی لڑتے لڑتے اپنے ساتھیوں سے دور نکل گیا ہو تو وہ اپنے ساتھیوں کے پاس واپس آسکتا ہے (سورۂ انفال آیت ۱۶) البتہ اگر دشمنوں کی فوج دگنی سے زیادہ ہو تو جنگ سے پہلوتہی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے (سورۂ انفال آیت ۶۶) حرمت کے مہینوں میں اصولی طور پر جنگ جائز نہیں ہے لیکن اگر کفار جنگ شروع کریں تو اپنی مدافعت میں جنگ کرنی ضروری ہے۔

جنگ میں خونریزی کے بعد جو لوگ قید ہو جائیں تو اسلامی حکومت کو اختیار ہے کہ چاہے زرِ فدیہ لے کر ان کو رہا کر دے اور چاہے تو بغیر فدیہ ہی کے آزاد کر دے۔ قرآنی الفاظ یہ ہیں:

حتّٰی اذا اثخنتموھم فشدوا الوثاق فاما	یہاں تک جب تم خوب خونریزی کر لو تو ان کو قیدی بنا لو
منابعد واما فداء	پھر اس کے بعد احسان رکھ کر چھوڑ دو یا فدیہ لے کر رہا کر دو۔

مالِ غنیمت کو قرآن مجید "الانفال" کہتا ہے جس کے لفظی معنی ہیں ایک زیادہ چیز۔ جس سے اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ جہاد سے مقصود مالِ غنیمت نہیں ہے بلکہ مالِ غنیمت ایک زائد چیز ہے جو جنگ میں مقصود و مطلوب نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب غزوۂ بدر کے موقع پر مالِ غنیمت کی تقسیم کا موقع آیا تو فرمایا کہ قل الانفال للہ والرسول (اے رسول فرما دیجئے کہ مالِ غنیمت اللہ اور اس کے رسول کا حق ہے) آگے چل کر اس کی تقسیم اس طرح بتلائی ہے کہ:

واعلموا انما غنمتم من شیٔ فان للہ	جان لو کہ جو چیز تم کو جنگ میں ملے تو اس کا پانچواں حصہ اللہ
خمسہ وللرسول ولذی القربٰی والیتٰمٰی	کے لیے ہے اور رسول کے لیے اور رشتہ داروں کے لیے،
والمسٰکین وابن السبیل۔	یتیموں، محتاجوں اور مسافروں کے لیے۔

گویا کہ مالِ غنیمت کا ⅘ حصہ افواج میں تقسیم ہوگا اور باقی ماندہ ⅕ رسول اللہ صلعم کی ذات اور آپؐ کے اعزا پر صرف ہوگا اور اسی کے ذریعہ یتیموں، غریبوں اور مسافروں کی دستگیری کی جائے گی۔

عوام کے فرائض

یہ تو حکمران کے فرائض تھے لیکن ان میں سے اکثر کی تعمیل عوام پر بھی فرض ہے کیونکہ تمام انسانوں کو وسیع معنوں میں خلافتِ ارضی سپرد ہوئی ہے اسی لیے ان میں سے ہر ہر شخص سے الگ الگ اور بہ حیثیت ایک جماعت کے بھی ان فرائض سے عہدہ برآ ہونے کی توقع کی جاتی ہے۔ تاہم چند فرائض ایسے بھی ہیں جو محض عوام ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

ان میں سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ عوام خلیفہ کی اطاعت کریں اور اس کے جائز حکم سے سرتابی نہ کریں۔ قرآن مجید میں متعدد بار۔ اطیعوا اللہ و اطیعوا الرّسول و اولی الامر منکم آیا ہے۔ یعنی اللہ کی اطاعت کرو، اس کے رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کا بھی حکم مانو جو تم میں سے حکمراں ہوں۔

عوام پر دوسرا فرض یہ ہے کہ باہمی اتحاد کے ساتھ زندگی بسر کریں اور امن و امان قائم رکھیں باہمی جھگڑوں کے ذریعہ قومی مفاد کو نقصان نہ پہنچائیں کیونکہ ایسا کرنے سے ان کی قوت کمزور ہو جائے گی۔ عوام کو تنبیہ کی جاتی ہے۔ لا تنازعوا فتفشلوا وتذھب ریحکم (آپس میں نہ جھگڑو تاکہ تم کمزور نہ پڑ جاؤ اور تمہاری ہوا نہ اکھڑ جائے) قرآنی احکامات کو بتلایا گیا ہے کہ ان کی پابندی کے ذریعہ حقیقی معنوں میں اتحاد پیدا ہو سکتا ہے فرمایا ہے۔ واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا (اللہ کی رسی کو خوب مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہو آپس میں تفرقہ نہ ڈالو)

ان تاکیدوں کے باوجود اگر نزاع ہو جائے تو عوام کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ خلیفہ یا اس کے عمال کی طرف رجوع کریں اور قانون کو ہاتھ میں نہ لیں۔ الفاظ قرآنی یہ ہیں:

فان تنازعتم فی شیٔ فردوہ الی اللہ و الرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الآخر۔

اگر تم کسی معاملہ میں آپس میں جھگڑ پڑو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو اگر تم خدا اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہو۔

عوام پر اقتدار اعلیٰ کی جانب سے ایک اور فرض عائد کیا گیا ہے وہ یہ کہ عوام اجتماعی اور ملکی مفاد کو انفرادی مفاد پر ترجیح دیں۔ اس کے متعلق قرآن مجید میں متعدد آیات ملتی ہیں لیکن سب سے زیادہ واضح سورۂ توبہ کی یہ آیت ہے:

قل ان کان آباؤکم و ابناؤکم و اخوانکم و ازواجکم و عشیرتکم و اموال ن اقترفتموھا و تجارۃ تخشون کسادھا و مساکن ترضونھا احب الیکم من اللہ و رسولہ وجہاد فی سبیلہ فتربصوا حتی یاتی اللہ بامرہ۔ واللہ لا یھدی القوم الفسقین۔

اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں سے فرما دیجئے کہ اگر تمہارے ماں باپ، بیٹا بیٹی، بھائی بہن، تمہاری بیویاں، تمہارے اہل خاندان، تمہارے مال و اسباب جسے تم نے جمع کر رکھا ہے اور تجارت جس کی کساد بازاری کا تم کو اندیشہ ہے اللہ اور اس کے رسول اور جہاد فی سبیل اللہ سے زیادہ تمہیں عزیز ہیں تو تم انتظار کرو اللہ تعالیٰ اپنا حکم نافذ کرے گا۔ اللہ تعالیٰ

فاسق قوم کی ہدایت نہیں کیا کرتا۔

اس آیت سے یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ خویش پروری اور اقربا نوازی اسلامی حکومت میں بدترین جرم ہے اور اس کے ارتکاب کرنے والوں کو فاسق کہا گیا ہے اور ان کو متنبہ کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جلد ہی ایسی قوم کے بارے میں حکم نافذ کر دے گا۔ ایک اور بات اشارۃً اس آیت میں بیان ہوئی ہے کہ جس قوم کے افراد ملی مفاد کی خاطر اپنے ذاتی فائدوں کو قربان نہیں کرتے ایسی قوم زیادہ عرصہ تک برسر اقتدار نہیں رہ سکتی۔ اس کے علاوہ قرآن مجید بار بار آگاہ کرتا ہے کہ تمہارے مال اور تمہاری اولاد آزمائش ہیں اگر تم اس پر ریجھ گئے تو اس اجرِ عظیم کو ہرگز حاصل نہیں کر سکتے جس کا وعدہ تم سے اللہ تعالیٰ نے کیا ہے۔

شورائے

قرآن مجید نے خلفاء کو یہ تاکید کی ہے کہ وہ تمام امور مملکت میں مشورہ لیا کریں۔ مشورے کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن کریم میں "شوریٰ" نام کی ایک سورہ ہے۔ اسلامی حکومت کے پہلے سربراہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ

وشاورهم في الامر فاذا عزمت	ان سے معاملات میں مشورہ لیا کیجئے اور جب آپ مشورہ
فتوكل على الله - ان الله يحب	کر لیں تو خدا پر توکل کیجئے بے شک اللہ تعالیٰ توکل کرنے والوں
المتوكلين -	کو دوست رکھتا ہے۔

اس طرح قرآن توکل علی اللہ سے قبل معاملات میں مشورہ لینے پر زور دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں بغیر رائے و مشورہ کے توکل علی اللہ نامکمل رہتا ہے۔

اخروی نعمتوں کے مستحقین کی صفات قرآن مجید گنواتا ہے ان میں ایمان اور توکل وغیرہ کے علاوہ ایک اہم صفت یہ بیان کی گئی ہے۔ امرهم شورى بينهم یعنی وہ لوگ جن کے معاملات باہمی مشورے سے طے پاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشورہ کرنا عمدہ اخلاق میں ایک اہم خلق ہے اور وہ نہ صرف دنیاوی کامیابی کی کنجی ہے بلکہ اخروی فلاح و بہبود کا دارومدار بھی بہت حد تک اسی پر ہے۔

مشورہ کے سلسلے میں مشیرانِ حکومت اور عوام کا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیئے اس کی طرف قرآن کریم نے نہایت لطیف اشارہ کیا ہے۔ مشیروں پر قول معروف (عمدہ مشورہ اور صائب رائے)

ضروری قرار دیا گیا اور دوسرے دن پر اس مشورہ کے بعد جو فیصلہ اخذ کیا جائے اس پر عمل کرنا واجب کر دیا گیا ہے اسی چیز کو طاعة وقول معروف کے ذریعہ ظاہر کیا گیا ہے۔

شوریٰ کے سلسلے میں اس امر کی وضاحت بھی کی گئی ہے کہ خلیفہ کو لازمی طور پر اکثریت کی بات ماننا ضروری نہیں ہے بلکہ اسے اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو مختلف رایوں میں سے کسی ایک کو قبول کر لے خواہ اس کے حامیوں کی تعداد کتنی ہی کیوں نہ ہو یا اگر وہ مناسب سمجھے تو کوئی راہ متعین کر لے۔ اکثریت کی رائے کا حکمران کو پابند کر دینے سے جوڑ توڑ کے دروازے کھل جاتے ہیں پارٹی بازی اور گروہ بندی عام ہو جاتی ہے پھر اکثر عاقل و دانا آدمی اقلیت میں ہونے کے باعث اظہار رائے سے احتراز کرتے ہیں۔ اکثریت کی رائے کی لازمی طور پر پابندی نہ کرنے کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان الفاظ میں دیا گیا ہے:

ان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل اللہ (اگر آپ اکثریت ہی کی بات کو مانیں گے تو وہ لوگ آپ کو راہ راست سے بھٹکا دیں گے۔ ایک اور جگہ فرمایا ہے قل لا یستوی الخبیث والطیب ولو اعجبک کثرة الخبیث (فرما دیجئے کہ نیک و بد مساوی نہیں ہوتے خواہ آپ کو بروں کی کثرت تعداد متحیر کر دے۔

یہی وجہ ہے کہ اسلامی حکومت میں مشورہ کے بعد خلیفہ کو تنسیخ کے وسیع اختیارات دیئے گئے ہیں۔ شوریٰ کے سلسلے میں ایک بات ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ مشورہ کرنے کا حکم صرف اسی صورت میں دیا گیا ہے جب کہ اسلامی قوانین اس معاملے میں موجود نہ ہوں۔ واضح قوانین کی موجودگی میں مشورہ کی ضرورت نہیں ہے۔

مذہب و سیاست

قرآن مجید کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے پہلی بار دنیا کو صحیح معنوں میں یہ بتلایا کہ مذہب و سیاست جدا نہ ہونے والی چیزیں ہیں۔ حتیٰ کہ یہودیوں میں بھی دین و سیاست کی علاحدگی مسلم تھی حضرت داؤد علیہ السلام ہی کی موجودگی میں بنی اسرائیل نے ان سے درخواست کی کہ وہ جنگ کرنے کے لیے کوئی بادشاہ مقرر کر دیں۔ اس واقعہ کو قرآن کریم نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔ قالوا لنبی لھم ابعث لنا ملکا نقاتل فی سبیل اللہ (یہود نے اپنے ایک نبی سے کہا ہمارے لیے ایک بادشاہ مقرر کر دو جس کے ساتھ ہم مل کر خدا کی راہ میں جنگ کر سکیں) اس طرح یہودیوں میں نبوت اور بادشاہت

جدا منصب تھے۔ عیسائیت نے بھی اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کی۔ ان میں بھی قیصر اور کلیسا کے دو علاحدہ علاحدہ ادارے باقاعدہ طور پر تسلیم کئے گئے ہیں۔ لیکن اسلام میں دین اور دنیا، مذہب اور سیاست لازم و ملزوم قرار دیئے گئے ہیں۔ مسلمانوں کو جس دعا کی تلقین کی گئی ہے وہ یہ ہے۔ ربنا اتنا فی الدنیا حسنة وفی الاخرة حسنة۔ گویا کہ کامیاب زندگی کا انحصار دنیوی اور اخروی فلاح و بہبود پر ہے۔ اس کے علاوہ اسلام میں دیگر مذاہب کی طرح ترکِ دنیا کو مستحسن نہیں سمجھا گیا۔ اہل کتاب کے متعلق فرمایا کہ رھبانیة ابتدعوھا ما کتبنٰھا علیھم وما رعوھا حق رعایتھا۔ (ان لوگوں نے اپنی طرف سے رہبانیت کو رائج کیا۔ حالانکہ ہم نے انہیں اس قسم کا کوئی حکم نہیں دیا تھا۔ اس کے باوجود انہوں نے رہبانیت کے حقوق کی پاسداری نہیں کی) قرآن مجید میں محسنین کے ثواب کا جہاں بھی ذکر آیا ہے اکثر دنیا اور آخرت دونوں جگہ کے ثوابوں کے دیئے جانے کو بیان کیا گیا ہے مثلاً فاٰتھم اللہ ثواب الدنیا وحسن ثواب الاٰخرة (اللہ تعالےٰ نے ان کو دنیا کا ثواب اور آخرت کا عمدہ ثواب عطا کیا) اسی طرح بدکاروں کو جہاں کہیں وعید دی گئی ہے دونوں جگہ کے عذاب کا ذکر کیا گیا ہے۔ لھم فی الدنیا خزی ولھم فی الاٰخرة عذاب عظیم (ان کے لیے دنیا میں ذلت ہے اور آخرت میں زبردست عذاب ہے) مومنین و صالحین سے وعدہ کیا گیا ہے کہ ان کو روئے زمین کا حاکم بنا دیا جائے گا۔

وعد اللہ الذین اٰمنوا منکم وعملوا الصٰلحٰت لیستخلفنّھم فی الارض کما استخلف الذین من قبلھم ولیمکنن لھم دینھم الذی ارتضٰی لھم

اللہ تعالیٰ نے ان سے جو ایمان لائے اور اچھے عمل کئے یہ وعدہ کیا کہ وہ ان کو زمین میں حاکم بنا دے گا جیسا کہ ان کو حاکم بنایا تھا جو ان سے پہلے گزر چکے اور ان کے لیے اس دین کو جما دے گا جس کو اللہ تعالےٰ نے ان کے لیے پسند کیا ہے

اس لیے ایمان و عمل صالح کا براہِ راست تعلق ملک و سیاست سے ہے۔ پھر جو لوگ حکومت کے مالک بن جائیں تو ان کا فرض یہ بتلایا گیا ہے کہ مذہبی امور کی سختی کے ساتھ پابندی کرتے رہیں اور دوسروں کو بھی نیکی کرنے اور برائی سے بچنے کی ترغیب دیں:

الذین ان مکنّٰھم فی الارض اقاموا الصلوٰة واٰتوا الزکوٰة وامروا بالمعروف ونھوا عن المنکر وللہ عاقبة

(اللہ کے نیک بندے ایسے ہوتے ہیں) جو کہ اگر ہم ان کو زمین میں جما دیں تو وہ نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں اور اچھے کاموں کا حکم دیں اور برُے کاموں سے روکیں اور ہر کام کا انجام اللہ

الامور ۔ کے ہاتھ میں ہے ۔

اسی طرح سے عوام کے فرائض میں اطاعت الٰہی اور اطاعت رسول کو داخل کیا گیا تو حکام کی اطاعت بھی ان پر لازمی قرار دی گئی ۔ ارباب حل و عقد اور عوام دونوں کے لیے سیاسی اور مذہبی امور کی پابندی ضروری بتلائی گئی ہے ۔ اس کے علاوہ عائلی زندگی میں نکاح ، طلاق ، خلع اور ایلا وغیرہ کے متعلق احکامات نیز لین دین اور دیگر معاملات کے بارے میں ہدایات سے بھی اس چیز کی وضاحت ہوتی ہے کہ اسلام میں دین اور دنیا اگر ایک ہی چیز کے دو نام نہیں ہیں تو کم از کم وہ ایک دوسرے سے ہرگز جدا نہیں کئے جا سکتے ۔

قرآنی حکومت کی نوعیت

مذکورہ بالا تفاصیل سے بآسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ قرآنی حکومت میں حاکم اعلیٰ صرف خداوند بزرگ و برتر کی ذات ہے ۔ اسی کو قانون سازی کے اختیارات ہیں البتہ انسانوں کو خدا کے نائب ہونے کی حیثیت سے مملکت کے نظم و نسق میں دخل حاصل ہے ۔ لیکن صرف اس حد تک کہ اللہ کے بتلائے ہوئے قوانین کی پابندی کی جائے اور اس کے احکامات سے روگردانی نہ ہو ۔ ایسی مملکت کے دائرۂ عمل میں دینی و دنیوی امور دونوں شامل ہیں ۔ لیکن اس کو اشتراکی حکومت کی نہج کا سمجھنا شدید غلطی ہے کیونکہ اسلامی حکومت میں افراد کو ملت میں مدغم کرنے اور ہمہ گیر حکومت کے قیام کے باوجود شخصی آزادی بحال رکھی گئی ہے ۔ یہ مغربی طرز کی جمہوری حکومتوں سے بھی مماثلت نہیں رکھتی کیونکہ اس میں عوام کی حاکمیت تسلیم کی جاتی ہے اور انہیں کو قانون سازی کے اختیارات سونپے جاتے ہیں ۔ اسلامی نظام اس طرز کا شدید مخالف ہے ۔ اسی طرح ہم اس کو دینی حکومت نہیں کہہ سکتے کیونکہ جدید اصطلاح میں دینی حکومت میں ایک مخصوص مذہبی طبقے کی حاکمیت ہوتی ہے اور وہ مذہب اور خدا کے نام پر اپنے وضع کردہ قوانین دوسروں پر مسلط کرتا رہتا ہے ۔ بہت حد تک اسلامی حکومت جمہوری اور دینی حکومتوں کی عمدہ خصوصیات کی حامل ہے اس کو بقول مولانا مودودی کے " الٰہی جمہوری حکومت " (THEO - DEMOCRACY) کہنا بجا ہوگا ۔ جس میں نہ تو کسی فرد یا طبقہ کو کسی قسم کی ترجیح حاصل ہوتی ہے اور نہ ہی کسی طرح کی رکاوٹ ڈالی جاتی ہے ۔ ہر عاقل و بالغ شخص بشرطیکہ اسلامی اصولوں کو مانتا ہو حکومت کے معاملات میں دخل دینے کا مستحق ہے ۔ البتہ حکومت کے کاروبار کو بطور امانت کسی ایک شخص کے سپرد کر دیا جاتا ہے جو خلیفہ یا امام کے نام سے موسوم ہوتا ہے اور اس کا انتخاب

بھی کسی خاص خاندان یا قبیلہ تک محدود نہیں کیا جانا چاہیئے ۔ سب سے بڑی صفت جس کا اسے حامل ہونا چاہیئے وہ تقویٰ ہے ۔ اسی کی طرف قرآن مجید نے اس طرح اشارا کیا ہے ۔ ان اکرمکم عند اللہ اتقکم (تم میں شریف ترین آدمی وہی ہے جو سب سے زیادہ متقی ہو) تقویٰ کے علاوہ خلیفہ میں قوت و طاقت ، علم و حکمت کی صفات بھی پائی جانی چاہیئے ۔ بنی اسرائیل نے طالوت کے حکمران بنائے جانے پر اعتراض کیا کہ اسے حسب و نسب کے لحاظ سے ہم پر کسی قسم کی فوقیت حاصل نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ نے طالوت کی دو خوبیاں ۔ بسطۃً فی العلم والجسم (علمی اور جسمانی وسعت) بتلا کر اسے حکومت کا مستحق بتلایا ۔ اس طرح اسلامی حکومت میں خلیفہ کا کسی خاص قوم یا خاندان سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علمیت اور شجاعت میں اعلیٰ حیثیت کا مالک ہونا لازمی ہے ۔ اہل عرب کے خاص ذہنی رجحانات کے پیش نظر ابتداءً خلافت کو خاندان قریش تک محدود رکھا گیا ۔ یہ طریقہ آگے چل کر روایت بن گیا ۔ ورنہ وقتی مصلحت کے سوا اس کا کوئی جواز نہیں ہے ۔

معاشیات

آج کل کی سیاسیات میں معاشی نظام کو بہت بڑا دخل حاصل ہے ۔ معاشی نظریات کے اختلافات ہی کے باعث آج دنیا دو بلاکوں میں منقسم ہے ۔ ایک نے دولت جمع کرنے پر کسی قسم کی کوئی پابندی عائد نہیں کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ زیادہ دولت جمع کرنے کی دھن میں ۔ جائز اور ناجائز میں بھی تمیز نہیں کی جاتی ہے ۔ امیر طبقہ امیر سے امیر تر ہوتا جا رہا ہے ۔ غریب فقر و فاقہ کا شکار ہو رہے ہیں ۔ دوسرے بلاک میں انفرادی ملکیت کو سرے ہی سے ممنوع قرار دیا گیا ہے ۔ اس نے بھی شکم پروری کو مقصدِ حیات بنا لیا ہے ۔ اخلاقیات و روحانیات سے اسے کسی قسم کا کوئی لگاؤ نہیں ہے ۔ پھر انفرادی ملکیت پر سخت پابندی عائد ہونے کی وجہ سے جذبۂ کارکردگی بُری طرح متاثر ہوا ہے ۔ افراد مقابلہ نہ ہونے کی وجہ سے کسب معاش میں جد و جہد کرنے سے جی چراتے ہیں ۔ قرآن مجید نے سرمایہ داری اور اشتراکیت کے بین بین ایک راستہ تجویز کیا ہے ۔ جو دونوں کی برائیوں سے پاک ہے ۔

قرآن مجید نے جو معاشی نظریہ پیش کیا ہے اس کی رو سے رزق کا کفیل خدائے بزرگ و برتر ہے ۔ انسانی عقل و تدبیر اور اس کی سعی و کوشش کو براہِ راست اس میں دخل حاصل نہیں ہے ۔ بارہا یہ آیت قرآن میں آئی ہے یبسط الرزق لمن یشاء من عبادہ و یقدر ۔ (وہ

اپنے بندوں میں سے جس کی چاہتا ہے روزی فراخ کر دیتا ہے اور جس کی چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے) ایک اور موقعہ پر فرمایا۔ ان اللہ ھوالرزاق ذوالقوۃ المتین (اللہ تعالیٰ ہی رزق دینے والا بڑی قوت والا ہے) اس کی رزاقیت صرف انسانوں تک محدود نہیں بلکہ وما من دابۃ فی الارض الاعلی اللہ رزقھا (زمین پر چلنے والی کوئی مخلوق نہیں جس کی روزی اللہ کے ذمہ نہ ہو) اس کی شان بے نیازی اس طرح بتلائی گئی ہے۔ وھو یُطعِمُ ولا یُطعَمُ (وہ دوسروں کو کھلاتا ہے اور اس کو کوئی نہیں کھلاتا)

قرآن مجید کی رو سے معاشی مساوات ایک غیر فطری چیز ہے وہ خود فرماتا ہے نحن قسمنا بینھم معیشتھم فی الحیوۃ الدنیا ورفعنا بعضھم فوق بعض درجات (دنیا وی زندگی میں ہم نے لوگوں کے وسائل معاش تقسیم کر دیئے ہیں اور ایک کو دوسرے پر فوقیت عطا کی ہے) معاشی بدحالی کی وجہ تقسیم زر میں مساوات یا عدم مساوات نہیں ہے بلکہ دولت کا گردش نہ کرنا ہے اگر گردش دولت با قاعدگی کے ساتھ ہو تو تقسیم زر چنداں اثر انداز نہیں ہوتی۔ قرآن کریم نے گردش زر میں باقاعدگی پیدا کرنے کے لیے ان تمام اسباب کی بیخ کنی کی ہے جس کی وجہ سے گردش میں رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں۔ بخل، اسراف اور بغیر محنت کے ناجائز طور پر زر اندوزی خاص رکاوٹیں ہیں۔

بخل کی وجہ سے دولت ایک جگہ جمع ہو کر رہ جاتی ہے ایک طبقہ سرمایہ دار اور دوسرا مفلس و قلاش بن جاتا ہے۔ قرآن مجید نے بخل کی شدید مذمت کی ہے اور بخل کی اصلی جڑ حب مال کے خاتمہ کی طرف توجہ کی ہے۔ وتحبون المال حبا جما (تم مال سے بڑی محبت رکھتے ہو) انسان کی ناشکری کا سبب بھی حب مال کو قرار دیا گیا ہے۔ وانہ لحب الخیر لشدید (کیونکہ انسان مال کی محبت میں بہت سخت ہے) ایسے لوگوں کی تباہی و بربادی کی خبر دی گئی ہے جنہوں نے جمع مال کو اپنا مقصد حیات بنا رکھا ہے جس کے باعث غیبت، عیب جوئی اور طعنہ زنی جیسی کج خلقیوں کے وہ شکار ہو گئے ہیں۔ فرمایا ہے۔ ویل لکل ھمزۃ لمزۃ الذی جمع مالا وعددہ (بخیل یہ سمجھتا ہے کہ اس کا جمع کردہ مال اسے تباہی و بربادی سے بچالے گا۔ ما یغنی عنہ مالہ اذا تردی (جب ہلاکت آئے گی تو اس کا مال اس کے کسی کام نہیں آئے گا) بخل کے متعلق بتلایا کہ جو لوگ اسے اپنے حق میں مفید خیال کرتے ہیں وہ غلطی پر ہیں۔ ولا تحسبن الذین یبخلون بما اٰتٰھم اللہ من فضلہ ھو خیرا لھم بل ھو شر لھم جو لوگ اس مال میں سے جو اللہ نے انہیں اپنے فضل سے دیا ہے بخل کرتے ہیں

اس خیال میں نہ رہیں کہ یہ مال ان کے حق میں بہتر ہو گا بلکہ ان کے حق میں بدتر ہو گا ۔ بخیلوں کا شمار کفار میں کیا گیا ہے اور انہیں اہانت آمیز عذاب کی دھمکی دی گئی ہے فرمایا ہے :

الذین یبخلون ویأمرون الناس بالبخل ویکتمون ما اٰتٰھم اللہ من فضلہ واعتدنا للکٰفرین عذابا مھینا ۔

جو لوگ خود بخل کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی بخل کرنے کا حکم دیتے ہیں اور اللہ نے اپنے فضل سے ان کو جو کچھ دے رکھا ہے اس کو چھپاتے ہیں یاد رکھو کہ ہم نے کافروں کے لیے ذلیل کن عذاب تیار کر رکھا ہے ۔

اس سے بھی بڑھ کر زراندوزی کرنے والوں کو ان الفاظ میں وعید سنائی گئی ہے :

الذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم ۔ یوم یحمی علیھا فی نار جھنم فتکوی بھا جباھھم وجنوبھم وظھورھم ھٰذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون ۔

جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اللہ کی راہ میں اس کو خرچ نہیں کرتے تو ان کو دردناک عذاب کی بشارت دے دیجئے ۔ جس دن اس سونا چاندی کو دوزخ کی آگ میں تپایا جائے گا پھر اس سے ان کی پیشانیوں ، کروٹوں اور ان کے پیٹھوں کو داغا جائے گا اور کہا جائے گا یہ ہے جو تم نے اپنے لیے جمع کر رکھا تھا ۔

بخل کی طرح اسراف وفضول خرچی بھی گردش دولت پر خراب اثر ڈالتی ہے ۔ معاشی توازن کے بگاڑنے میں وہ کسی حالت میں بخیلی سے پیچھے نہیں ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے جہاں مسلمانوں کو بخل سے منع کیا ہے وہاں فضول خرچی سے بھی ان کو باز رکھا ہے ۔ فرمایا ہے :

کلوا واشربوا ولا تسرفوا انہ لا یحب المسرفین ۔

کھاؤ پیو اور فضول خرچی سے کام نہ لو اللہ فضول خرچوں کو پسند نہیں کرتا ۔

ایک اور موقع پر جہاں عزیز و اقارب کی مالی امداد کی تاکید کی ہے فضول خرچی کرنے سے اس طرح منع فرمایا ہے :

واٰت ذا القربٰی حقہ والمسکین وابن السبیل ولا تبذر تبذیرا ۔

رشتہ داروں ، غریبوں ، اور مسافروں کو ان کا حق دو اور فضول خرچیاں نہ کرو ۔

ایک جگہ مسرفین کو شیطانوں کا بھائی بتلایا گیا ہے ۔ ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین

قرآن مجید نے نہایت واضح الفاظ میں درمیانہ روی اختیار کرنے کی تاکید کی ہے ۔ لا تجعل یدک

مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا (اپنا ہاتھ گردن سے بندھا ہوا نہ رکھو اور نہ ہی اسے بالکل ہی کھول دو ورنہ ملامت کئے جاؤ گے اور بیٹھے ہوئے پچھتاؤ گے)
نیک بندوں کی تعریف اس طرح کی ہے۔ والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا وکان بین ذالک قواما (اللہ کے نیک بندے وہ ہیں جب خرچ کرتے ہیں تو فضول خرچی نہیں کرتے اور نہ ہی بخل سے کام لیتے ہیں بلکہ بخل اور فضول خرچی کے درمیان رویہ رکھتے ہیں)

بغیر محنت و مشقت کے دولت کمانے کا رجحان بھی اقتصادی توازن کو درہم برہم کر دیتا ہے اس میں سودی لین دین سب سے زیادہ اہم ہے۔ سود اور تجارت میں یہی فرق ہے کہ ایک میں محنت و مشقت ہوتی ہے تو دوسرے میں صرف دولت کے بل بوتے پر روپیہ کمایا جاتا ہے قرآن کریم میں ہے احل اللہ البیع وحرم الربوا (اللہ تعالیٰ نے تجارت کو تو حلال کیا ہے لیکن سود کو حرام قرار دیا ہے)
سود خوروں کے متعلق ہے کہ وہ قیامت کے دن حواس باختہ ہوں گے :

الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطٰن من المس ذلک بانهم قالوا انما البیع مثل الربوا۔
جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قبروں سے اس طرح اٹھیں گے جس طرح کسی کو شیطان نے چھو کر بد حواس کر دیا ہو یہ اس لیے کہ انہوں نے کہا کہ بیع سود ہی کی طرح تو ہوتی ہے۔

سود خوروں کو اللہ کی طرف سے جنگ کا چیلنج دیا گیا ہے فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ (اگر تم سود سے باز نہ آؤ گے تو اللہ اور اس کے رسول سے لڑنے کے لیے تم کو آگاہ کیا جاتا ہے)

رشوت، چور بازاری اور اسی قسم کے دیگر ناجائز ذرائع آمدنی بھی معاشرے کے اقتصادی نظام کو بگاڑ کر رکھ دیتے ہیں۔ اسی چیز سے منع فرمایا ہے۔ لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل حتیٰ تکون تجارۃ عن تراض منکم (ایک دوسرے کے مال کو ناجائز طور پر نہ کھایا کرو جب تک کہ باہمی رضامندی سے تجارت نہ ہو رہی ہو) یہودیوں کے متعلق فرمایا گیا۔ أكّٰلون للسّحت (وہ حرام چیزوں کے بہت زیادہ کھانے والے ہیں) یتیموں کے مال کو ہڑپ کرنے والوں کی مثال یہ دی گئی ہے کہ وہ اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں (سورۂ نساء) اسی طرح امانت کی ادائیگی کا حکم دیا گیا اور خیانت سے احتراز کرنے کی تاکید کی گئی ہے۔ یہ وضاحت کے ساتھ بتلا دیا گیا ہے کہ فی الحقیقت انسان انہیں چیزوں کا حقدار ہے جن کے لیے وہ جدوجہد کرے۔ لیس للانسان الا ما سعیٰ
یہ تو ہوئیں گردش زر پر اخلاقی پابندیاں۔ قرآن نے ان ہی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ اس کے لیے

قانون سے بھی مدد لی گئی ہے۔ ان میں زکوٰۃ سب سے زیادہ اہم ہے۔ زکوٰۃ کے عائد کرنے کا مقصد قرآن حکیم نے خود بتلایا ہے۔ کی لا یکون دولۃ بین الاغنیاء تاکہ دولت مالداروں ہی میں گردش نہ کرتی رہے۔ زکوٰۃ کی فرضیت بے شمار آیتوں کے ذریعہ ثابت ہے۔ صریحی حکم کے علاوہ زکوٰۃ ادا کرنے والوں کی تعریف و توصیف میں بھی بہت سی آیتیں ملتی ہیں۔ زکوٰۃ کا فائدہ یہ بتلایا ہے کہ زکوٰۃ دینے کی وجہ سے معاشرہ خوش حال ہوجاتا ہے اور دینے والے پر بھی اس معاشرہ کے ایک فرد کی حیثیت سے اثر پڑتا ہے۔ اسی کی طرف قرآن نے بڑے لطیف انداز میں اشارہ کیا ہے کہ:

وما آتیتم من زکوٰۃ تریدون وجہ اللہ — جو زکوٰۃ تم اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے دیتے ہو تو

فاولٰئک ھم المضعفون۔ — ایسے ہی لوگ اپنے مال کو دگنا کرنے والے ہیں۔

زکوٰۃ کے ذریعہ اقتصادی نظام کی اصلاح ہوتی ہے اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم۔ (آپ مسلمانوں کے مال میں سے صدقات وصول کریں اور ان کو پاک و صاف بنا دیں)

قرآن مجید نے زکوٰۃ کی شرح اور نہ ہی نصاب پر کوئی روشنی ڈالی ہے۔ غالباً اس سے مقصود صرف یہ تھا کہ شرح کا تعین اور مال کی کم از کم مقدار جس پر زکوٰۃ واجب الادا ہے اس کا تقرر اسلامی حکومت کے حیطۂ اختیار میں دے دیا گیا ہے البتہ احادیث میں جو شرح بتائی گئی ہے وہ کم از کم شرح ہے جس سے کم کرنے کا حق اسلامی حکومت کو حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن حکیم تمام فاضل رقم کو خرچ کر دینے کا حکم دیتا ہے۔ یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو (لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ کتنی رقم خرچ کریں کہہ دیجئے کہ جو کچھ تمہارے اخراجات سے بڑھ جائے)

زکوٰۃ کے علاوہ میراث کو بھی گردش ثروت کا ایک قانونی ذریعہ بنایا گیا ہے۔ قرآنی قانون وراثت کی رو سے بیٹا اور بیٹی کے علاوہ میاں بیوی، بھائی بہن اور دیگر عزیز دار بھی ترکہ کے حقدار ہیں۔ اس سے مقصد یہ ہے کہ ان تمام پابندیوں کے باوجود کوئی شخص دولت سمیٹ کر بیٹھ بھی جائے تو اس کی آنکھ بند ہوتے ہی اس کی تمام دولت و جائداد متعدد لوگوں میں تقسیم ہوجائے۔ اس طرح ایک عارضی رکاوٹ کے بعد دولت پھر گردش میں آجائے گی۔

اس طرح قرآن کے معاشی نظام کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اشتراکیت کے برعکس انفرادی ملکیت پر کسی قسم کی پابندی تو عائد نہیں کی گئی تاکہ ہر شخص اپنی خداداد صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر سرگرم عمل رہے لیکن بہت سی اخلاقی اور قانونی پابندیاں عائد کر کے سرمایہ داری کی تمام خرابیوں کا خاتمہ کر دیا۔

شاہ محمد جعفر پھلواروی

اسلامی اور رواجی پردہ

ہمارے معاشرے میں جو جو پیچیدگیاں زیادہ حل طلب ہیں، سوئے اتفاق سے انہی پر کم توجہ دی گئی ہے۔ مثال کے طور پر آپ "کمرشل انٹرسٹ" کو دیکھیں۔ پورے معاشرے کا نظامِ تجارت اسی پر چل رہا ہے اور اس سے پوری طرح یا ہر آنا سر دست تقریباً ناممکن ہے۔ لیکن بہت کم اہلِ علم ہیں جنہوں نے اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ کسی چیز کو جائز یا ناجائز کہہ کر الگ ہو جانا تو صرف فتویٰ ہے۔ کام صرف فتوے سے نہیں چلتا۔ ضرورت ہے مشکلات کا حل تلاش کرنے کی۔

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک شخص کا باپ اسے اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے مجبور کرتا ہے۔ اور وہ دیانتہً اپنی بیوی میں کوئی ایسا عیب نہیں پاتا جو اسے مستحقِ طلاق بنائے۔ اگر وہ طلاق دیتا ہے تو ایک بے گناہ پر ظلم ہوتا ہے۔ اور وہ بھی ابغض المباحات کی شکل میں۔ اور اگر نہیں دیتا تو باپ کی نافرمانی کا مرتکب ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں جو بھی فتویٰ دیا جائیگا وہ یا تو یہ ہوگا کہ ایک بے گناہ کو طلاق دے کر ابغض الحلال کا ظالمانہ برتاؤ کرے۔ یا یہ فتویٰ ہوگا کہ طلاق سے گریز کر کے باپ کی دل آزاری و نافرمانی کا ارتکاب کرلے۔ یہ صرف فتویٰ ہوگا لیکن مشکل کا حل نہ ہوگا۔ حالانکہ ایسی بھی صورت نکل سکتی ہے کہ باپ بھی راضی رہے اور بیوی پر بھی زیادتی نہ ہو۔

حلِ مشکلات کا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات ایک شرعی حکم پر عمل بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ اس وقت کوئی ایسی راہ تلاش کرنی پڑتی ہے کہ اس حکم کا پورا پورا احترام باقی رکھتے ہوئے یا اس پر زیادہ سے زیادہ عمل کرتے ہوئے جو خامیاں رہ جائیں ان کو دور کیا جا سکے، اور تعمیلِ حکم میں جو خلا رہ جائے ان کو پُر کیا جا سکے۔ یعنی اس حکم کو کلیتہً ترک کرنے کی معصیت کا ارتکاب نہ ہو۔ اس کی کئی صورتیں ہوتی ہیں:

(۱) یہ کہ شریعت نے صاف لفظوں میں کوئی آسانی پیدا کر دی ہو۔ مثلاً اگر تم اتنے معذور ہو کہ فلاں کام کر ہی نہیں سکتے تو وہ تمہارے لیے ضروری بھی نہیں۔

(۲) یا اس کا کوئی بدل بتا دیا ہو۔ مثلاً اگر تم کفارۂ قسم میں دس مسکینوں کو کھانا یا کپڑا نہیں دے سکتے تو ایک قیدی کی رہائی یا تین روزوں سے اس کی تلافی کر لو۔

(۳) یا کسی دوسرے حکم پر قیاس کیا گیا ہو جیسے نمازِ متروک کے کفارے کو صومِ متروک کے کفارے پر قیاس کیا گیا ہے۔

(۴) یا از سرِ نو کوئی واضح آسانی، بدل یا قیاس موجود نہ ہونے کے باعث اجتہاد کیا جائے۔ ایسے اجتہادات سے کسی دور میں مفر نہیں۔ یہ تمام مواقع اس وقت بڑی شدت کے ساتھ سامنے آتے ہیں جب کچھ کرنا پڑے۔ لیکن اس کے کرنے میں کسی بڑے شر سے دوچار ہونا بھی ناگزیر ہو۔

موجودہ زمانے میں پردۂ نسواں کا مسئلہ اسی قسم کی پیچیدگی سے دوچار ہے۔ اس سلسلے میں جو سوالات سامنے آتے ہیں ان سے اس مشکل کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ سوالات یہ ہیں:

(۱) پردے کے حدود کیا ہیں اور ان کی غایت و غرض کیا ہے۔

(۲) پردہ کن عورتوں کے لیے ہے۔

(۳) ہمارا موجودہ پردہ اسلامی پردے سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے؟

(۴) ہمارے موجودہ رسمِ پردہ سے کیا کیا خامیاں پیدا ہو رہی ہیں۔

(۵) ان میں کیا کیا اور کہاں کہاں ترمیمات ضروری ہیں۔

(۶) مختلف ممالک کی رعایت سے پردے کی حدود میں کیا اختلافات قابلِ قبول ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔

قرآنی احکام

اب ہر ایک سوال کے متعلق تشریحی جواب ملاحظہ کیجئے۔ پردے کے متعلق قرآنی احکام یوں ہیں:

قل للمومنین یغضوا من ابصارھم و یحفظوا فروجھم ط ذالک ازکیٰ لھم ط ان اللہ خبیر بما یصنعون ۝ وقل للمومنت یغضضن من ابصارھن و یحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا ولیضربن بخمرھن علیٰ جیوبھن ص ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او اٰبائھن او اٰباء بعولتھن او ابنائھن او ابناء بعولتھن او اخوانھن او بنی اخوانھن او بنی اخوٰتھن او نسائھن او ما ملکت ایمانھن او التٰبعین غیر اولی الاربۃ من الرجال او الطفل الذین لم یظھروا علیٰ عورٰت النساء ص ولا یضربن بارجلھن لیعلم ما یخفین من زینتھن (۲۴ : ۳۰ تا ۳۱)

مومن مردوں سے کہو کہ وہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنے فروج کی حفاظت کریں۔ یہ ان کے لیے پاکیزہ ترین طریقہ ہے۔ بلاشبہ ان کی کارستانیوں سے اللہ باخبر ہے۔ اور مومن عورتوں سے کہو کہ وہ بھی اپنی نظریں نیچی رکھیں اور اپنے فروج کی محافظت کریں اور اپنی زینت کو ـــ اتنے حصے کے سوا جو کھلا رہتا ہے ـــ نہ کھولیں۔ اور اپنے دوپٹے کو بُکل مار کر اوڑھیں۔ اپنی زینت

کو کسی کے سامنے نہ ظاہر ہونے دیں بجز اپنے شوہر، باپ، سسر، فرزند، سوتیلے فرزند، بھائی، بھتیجے، بھانجے، اپنی عورت، زیر دست اور ایسے ملازموں کے جو خطرے سے خالی ہوں، اور ایسے بچوں کے جو عورتوں کی پردے کی باتوں سے ناواقف ہوں۔ نیز وہ اپنے پاؤں کو اس طرح مارتی ہوئی نہ چلیں کہ قابل اخفا زینت کا علم ہو جائے۔

اب یہاں چند ضروری نکات سن لینے چاہئیں:

(۱) آنکھ والوں کے لیے سب سے بڑا فتنہ خود ان کی آنکھیں ہیں۔ تمام جنسی فتنے آنکھوں کی راہ سے دل و دماغ تک پہنچ کر شر پیدا کرتے ہیں۔ نگاہوں پر قابو رکھنا سب سے زیادہ دشوار ہے۔ اسی لیے احادیث میں پہلی اچانک نظر کے لیے معافی کا مژدہ سنایا گیا ہے۔ اگر نگاہوں پر افراد معاشرہ قابو حاصل کر لیں تو پردے کے تمام مسائل و مباحث خود بخود طے ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے سب سے پہلے یہی بنیادی حکم دیا گیا ہے۔ لیکن جمال پسندی کی جڑیں انسانی فطرت میں اس قدر گہری ہوتی ہیں کہ ان کا اکھڑنا دشوار تر ہے۔ اس لیے اس حکم کی تعمیل میں جو خامیاں لازماً رہ جاتی ہیں ان کو دور کرنے کے لیے باقی دوسرے احکام دیئے گئے ہیں۔

(۲) عربی زبان میں "مِنْ" تبعیض کے لیے آیا کرتا ہے (اگر زائد نہ ہو)۔ انفقوا مما رزقنٰکم کا مطلب یہ نہیں کہ خدا نے تمہیں جو کچھ دیا ہے وہ سب دے ڈالو۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ کچھ حصہ دو۔ اسی "کچھ" کے لیے عربی میں من آتا ہے۔ یہاں من ابصارھم اور من ابصارھن سے مراد یہ نہیں کہ اپنی ہر نظر کو ہر آن نیچا ہی رکھو۔ ٹریفک کی زد سے بچنے کے لیے، شہادت و شناخت کے لیے، تشخیص مرض کے لیے۔ گھر میں آنے جانے والوں سے ضروری گفتگو کے لیے۔ غرض بہت سے ضروری مقاصد ایسے ہیں جن کے لیے غض بصر کو ترک کرنا پڑے گا۔ "مِنْ" کی یہی بلاغت ایسے تمام مواقع سے غض بصر کو مستثنیٰ کر دیتی ہے۔ یہ حکم مطلق ہوتا اور من کا سہارا نہ ہوتا تو زندگی اجیرن ہو جاتی۔ اس حکم کے بعد فروج کی محافظت کا حکم ہے۔ اور اسی کو اس حکم — غض بصر — کی غایت سمجھنا چاہیئے۔

(۳) لفظ "فروج" ہماری زبان میں شاید سوقیانہ ہو لیکن عربی میں نہایت مہذب لفظ ہے۔ اس کے معنی ہیں شگاف۔ انسانی جسم میں آنکھیں، ناک، کان، منہ اور مقاماتِ بول و براز یہ سب فروج یعنی شگاف ہیں اور حفظِ فروج میں یہ سب داخل ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر شگاف ایسا ہے جس کے راستے سے شیطنت دل و دماغ پر چھا سکتی ہے۔ لہٰذا جہاں یہ درست ہے کہ:

دیکھا جو حسن یار طبیعت مچل گئی ۔۔۔ آنکھوں کا تھا قصور چھری دل پہ چل گئی

وہاں یہ بھی صحیح ہے کہ:

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد   بسا کیں دولت از گفتار خیزد

حفظ فروج میں غضِ بصر بھی داخل ہے لیکن سب سے بڑا ذریعۂ فساد ہونے کی وجہ سے اسے الگ ذکر کیا گیا ہے۔

(۴) زکوٰۃ کے معنی پاکیزگی کے بھی ہیں اور بالیدگی کے بھی۔ اس لیے مراد معاشرے کی اخلاقی پاکیزگی اور روحانی بالیدگی ہے۔ اور جس طرح غضِ بصر کی غایت حفظِ فروج ہے اسی طرح حفظ فروج کی اصلی غایت معاشرے کی اخلاقی پاکیزگی بعدہٗ روحانی بالیدگی ہے اور اسی کو ذٰالِكَ اَذْكٰى لَهُمْ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(۵) ایک بڑا اہم نکتہ یہ ہے کہ غضِ بصر کا جو حکم مردوں کو دیا گیا ہے وہی عورتوں کو بھی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ چہرہ کھلا رکھنے کی اباحت میں زن و مرد کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ ہمارے موجودہ معاشرے کا برقع اگر اسلامی پردے کا لازمی جز سمجھ لیا جائے جس میں عورتوں کا چہرہ ڈھکا رہتا ہے تو مردوں کو غضِ بصر کا حکم دینے کا کوئی واضح مطلب نہیں نکلتا۔ دورِ رسالت میں بلکہ خلافتِ راشدہ میں بھی برقعے کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔[1] غالباً امویوں کے اواخر عہد سے صرف نقاب کا وجود ملتا ہے جس میں آنکھیں اور ناک کھلی رہتی ہیں۔ عباسیوں کے دور میں بھی یہی تھا۔ بعد میں معلوم نہیں کب سے برقعے کا رواج ہوا۔ قرآن نے صرف اِدنائے جلباب (گھونگھٹ نکالنے) کا حکم دیا ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔

(۶) عورتوں کے چہرہ چھپانے یا برقع اوڑھنے کی ضرورت پر یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ چہرہ کھلا رکھنے یا فقط ادنائے جلباب کا حکم اس صورت میں ہے جب کہ مردوں کی طرف سے غضِ بصر ہو۔ جب عام طور پر مردوں میں غضِ بصر ہی نہ ہو تو اس کا علاج چہرہ چھپانا ہی ہے۔ گویا چہرہ کھلا رکھنے کی اباحت و اجازت حالات کے بدلنے سے عدمِ جواز میں بھی تبدیل ہو سکتی ہے۔

لیکن یہ استدلال کچھ زیادہ قوی نہیں کیونکہ یہ عجیب بات ہو گی کہ قصور تو ہو مردوں کا (یعنی وہ غضِ بصر نہ کریں) اور اس کی سزا دی جائے عورتوں کو کہ تم گھروں میں بند ہو جاؤ یا برقع اوڑھ کر منہ چھپا لو۔ سزا دینی ہے تو ان مردوں کو دینا چاہیئے جو غضِ بصر نہیں کرتے۔

(۷) مرد کی فطرت میں فعلیت اور عورتوں کی فطرت میں انفعالیت ہے۔ قرآن اس فطرت کو باقی رکھنا چاہتا

---

(۱) یہاں ایک آیت غور طلب ہے۔ ارشاد ہے ۔۔۔ وَلَآ اَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ اَزْوَاجٍ وَّلَوْ اَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ یعنی اے رسولؐ تم اپنی موجودہ بیویوں کو دوسری بیویوں سے بدل نہیں سکتے اگرچہ ان کا حسن تمہیں فریفتہ ہی کیوں نہ کر دے۔ ظاہر ہے کہ یہ فریفتگی کھلا چہرہ دیکھے بغیر کیونکر ممکن ہو سکتی ہے؟

ہے ۔ اس لیے وہ عورتوں کو غض بصر کے علاوہ کچھ اور احکام بھی دیتا ہے ۔ ان احکام کا مقصد یہ ہے اپنی انفعالیت میں ایسا کوئی جارحانہ انداز پیدا نہ کریں جو مردوں کے چشم وگوش کو دعوتِ نظارہ دے کر عقل و ہوش کو وساوس کی آماجگاہ بنا دیں ۔ اس لیے ارشاد ہوا کہ فلاں فلاں رشتے داروں یا متعلقین کے سوا کسی کے لیے اظہار زینت نہ کرو۔

(۸) "زینت" کا لفظ قرآن مجید میں کئی چیزوں کے لیے آیا ہے ۔

(الف) انسان کے ان متعلقات کے لیے جو انسان سے الگ ہوتے ہیں۔ مثلاً باربرداری اور سواری کے جانور کو بھی زینت کہا گیا ہے لترکبوھا وزینۃ ۔

(ب) ان چیزوں کے لیے جو انسان سے منفصل تو رہتے ہیں لیکن اس کا جز نہیں مثلاً لباس، زیور، اور سامانِ زیبائش بدن (خذوا زینتکم عند کل مسجد)

(ج) ان چیزوں کے لیے جو جزوِ انسان ہیں ۔ مثلاً چہرہ، باہیں، پنڈلیاں، گردن، سینہ، بال، آنکھیں اور ایک اچھے جسم کا ہر حصہ ۔

مذکورۂ بالا آیت میں زینت سے یہی تیسری چیز مراد ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ زیوروں کا اظہار عموماً عورتوں کی فطرت میں داخل ہے اسی لیے آگے حکم ہے کہ عورتیں اپنے پاؤں زمین پر اس طرح مارتی ہوئی نہ چلیں کہ ان کی قابل اخفا زینت کا دوسروں کو علم ہو جائے ۔ لیکن محض زیور اگر کسی کو دکھائے جائیں تو اس میں شر کے امکانات قابل ذکر نہیں ہوتے ۔ مقصد تو یہ ہے کہ زیوروں کے اظہار سے لازماً مقاماتِ زیور کی نمائش بھی ہو جاتی ہے ۔ اور یہی فتنہ و شر کا باعث بن سکتی ہے ۔ لہذا یہاں زینت ظاہر کرنے کی جو ممانعت ہے اس سے مراد وہ حصہ ہائے بدن ہیں جن کو زیوروں سے آراستہ کیا جاتا ہے اور ان اجزائے بدن میں اس سے مزید کشش پیدا ہو کر سبب فتنہ بنتی ہے ۔

(۹) جن اعضا یا مقامات زیور کو حکم پوشیدگی سے مستثنیٰ قرار دے کر کھلا رکھنے کی اجازت ہے اسے الا ما ظھر منھا فرمایا گیا ہے جس کا مطلب ہے کہ "جو عموماً کھلے ہی رہتے ہیں" تمام ائمہ اور مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ ما ظھر منھا میں چہرہ ۔ دونوں ہاتھ کلائیوں تک اور دونوں پاؤں ٹخنوں تک داخل ہیں ۔ مفسرین کی تفسیر بہت صحیح معلوم ہوتی ہے ۔ عورت کوئی کام کرتی ہو یا بے کار بیٹھی ہو، جسم کو ڈھانکنے والا لباس تو ہر وقت ہی پہنے رہتی ہے لیکن چہرے پر نقاب یا پاؤں میں جرابیں یا ہاتھوں میں دستانے ہر وقت کبھی نہیں پہنتی ۔ خصوصاً کام کے وقت نہ چہرہ ڈھانکا جا سکتا ہے نہ دونوں ہاتھ پاؤں ۔ یہ وہ اعضا ہیں جن کو عادتاً اور ضرورۃً کھلا ہی رکھنا پڑتا ہے ۔ اہل تفسیر کی اس تشریح سے ہمارے اس استدلال کو بھی تقویت پہنچتی ہے جسے ہم نے ۵ میں بیان کیا ہے کہ غض بصر کا حکم زن و مرد دونوں ہی کو ہے اور یہ اسی صورت میں درست ہو گا جب کہ چہرے دونوں کے کھلے ہوں ۔

(۱۰) چہرہ اور ہاتھ پاؤں کھلا رکھنے کے ساتھ ایک شرط یہ بھی ہے کہ آنچل کا بُکّل مارے رہیں۔ بُکّل مارنے کا مفہوم یہ ہے کہ دوپٹے یا چادر کو اس طرح اوڑھا جائے کہ سینہ بھی ڈھک جائے۔ اگر یہ مقصد کسی اور طرح حاصل ہو جائے تو یہ قرآنی اسپرٹ کے خلاف نہ ہوگا۔ نرسوں کے لباس میں دوپٹہ نہیں ہوتا لیکن ان کے جسم کا لباس اتنا ڈھیلا ہوتا ہے کہ بُکّل مارکر دوپٹہ اوڑھنے کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور جسم کے سامنے کے حصّوں کا نشیب و فراز نمایاں نہیں ہوتا۔ یہ تبدیلی تقریباً ایسی ہی ہے جیسے کوئی اونٹ کی بجائے طیارے سے سفر کرے۔ یا تلوار کی جگہ بندوق کو جنگ میں استعمال کرے یا مسواک کے بدلے ٹوتھ برش سے کام لے۔ قرآن ایسے تمام مواقع پر جو شکل پیش فرماتا ہے اس سے محض وہ شکل مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس کی معنویت مقصود ہوتی ہے۔

(۱۱) ایک پیچیدگی بہت قابلِ غور ہے۔ ولا یبدین زینتھنّ چند کلموں کے فصل سے دوبار اس آیت میں آیا ہے۔ ایک یہ کہ اپنی زینت کو نہ ظاہر کرو مگر اسی قدر جو عام طور پر ظاہر ہی رہتا ہے (یعنی چہرہ، کفین، اور قدمین) اور چند لفظوں کے بعد یہ حکم ہے کہ اپنی زینت کو نہ ظاہر کرو مگر فلاں فلاں کے لیے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ دونوں دو حکم ہیں یا ایک ہی ہے؟ نیز یہ کہ دونوں جگہ زینت کا ایک ہی مفہوم ہے یا جدا جدا۔ یہ ظاہر ہے کہ عورت کا جسم سراپا زینت ہے جس سے چہرے اور ہاتھوں پاؤں کو مستثنےٰ کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ لباس، زیور، اور بناؤ سنگھار بھی یقیناً زینت ہی ہیں۔ لہٰذا اگر دونوں حکم ایک ہی ہے —— ایک مجمل اور دوسرا مفصل —— تو اس کے معنی یہ ہوں گے اپنی زینت کو سب سے پوشیدہ رکھو حتیٰ کہ اپنے شوہر سے بھی۔ الا لبعولتھن۔ البتہ چہرہ اور ہاتھ پاؤں (مع اپنے زیوروں کے) ان سب کے سامنے ظاہر کر سکتی ہو۔ اور اگر یہ دو الگ الگ حکم ہیں تو پہلے کا مطلب یہ ہوگا اپنے چہرے اور ہاتھ پاؤں کو (مع ان کے زیوروں کے) دنیا کے ہر شخص کے سامنے کھلا رکھ سکتی ہو اور دوسرا حکم یہ ہے کہ چہرہ مع کفین و قدمین کے علاوہ بھی دوسری ساری زینتوں کو صرف فلاں فلاں کے سامنے ظاہر کر سکتی ہو۔ لیکن یہ چول بھی ٹھیک نہیں بیٹھتی۔ ایک تو اس لیے کہ شوہر اور دوسرے تمام مستثنےٰ لوگوں کے درمیان اس بارے میں یقیناً فرق ہے۔ دوسرے یہ کہ اس صورت میں عورت اپنی دوسری زینتوں کو —— جس میں سر سے پاؤں تک کے تمام حصّہ ہائے جسم داخل ہیں —— ان سب کے سامنے (جن میں ایک نوجوان غلام (وما ملکت ایمانھن بھی ہے) کھلا رکھ سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کچھ لگتی ہوئی بات نہیں معلوم ہوتی۔ لہٰذا یہاں دوسرے حکم میں جس زینت کا ذکر ہے وہ یقیناً کوئی ایسی ہی زینت ہوگی جس میں شوہر، مذکورہ رشتے دار اور غلام سب یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔

اس پیچیدگی کا حل مجھے کسی کتاب میں نہ مل سکا۔ غور کرنے کے بعد جو کچھ سمجھ میں آیا ہے وہ یہ ہے کہ

عورت کی زندگی کے بہت سے مواقع ہوتے ہیں اور ہر موقعے کے لیے الگ الگ احکام ہیں۔ کبھی وہ تنہا ہوتی ہے۔ کبھی صرف اپنے شوہر کے ساتھ۔ کبھی اپنے گھر میں مختلف افراد خانہ کے ساتھ۔ کبھی گھر سے باہر یا راستے میں یا بازار یا کسی اور جگہ میں اور کبھی میدان جنگ میں۔ ظاہر ہے کہ ہر موقعے پر جب مرد ایک ہی حیثیت و انداز سے نہیں رہتے تو عورتیں کس طرح رہ سکتی ہیں؟ اس لیے صاف معلوم ہوتا ہے زیر نظر آیت کے احکام اس عورت کے لیے ہیں جو اپنے گھر کے اندر ہو اور دوسرے لوگ بھی (جن کا اس آیت میں ذکر ہے) وہاں موجود ہوں یا ان کے آنے جانے کا سلسلہ جاری ہو۔ یہ سلسلۂ آمد و رفت اوقاتِ استراحت کے سوا ہر گھر میں رہتا ہے۔ چہرے یا ہاتھ پاؤں کو کھلا رکھنے کی اجازت خاص اسی موقعے کے لیے ہے اور اس میں شوہر اور باقی سارے افراد یکساں طور پر شامل ہیں۔ یہی عورت جب باہر نکلے گی یا استراحت کے لیے جائے گی تو اس کے لیے دوسرے احکام ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔ یہ بالکل واضح چیز ہے کہ جس موقعے کے لیے مذکورۂ بالا احکام ہیں اس میں ایک ایسی عورت کے لیے جو گھر کا کام کاج بھی کرتی ہو اپنے چہرے یا ہاتھ پاؤں کو کھلا رکھنا ناگزیر ہوتا ہے۔ لیکن اس کے لیے بُکّل مارنا بھی ضروری ہے، خواہ یہ مقصد دوپٹے سے پورا کیا جائے یا ڈھیلے لباس سے جیسا کہ نمبر ۱۰ میں ہم لکھ چکے ہیں۔

(۱۲) اس حکم میں نسائھن کا بھی ذکر ہے جس کے معنی ہیں "اپنی عورتیں"۔ اہل تفسیر اس کے معنی مسلمان عورتیں بتاتے ہیں لیکن اگر کسی مسلمان کی کتابیہ بیوی ہو تو وہاں یہ معنی لینا دشواری سے خالی نہ ہوگا۔ بہر کیف اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ خطرات صرف مردوں ہی سے نہیں ہوتے۔ عورتوں سے بھی عورتوں کو کئی طرح کے خطرے ہو سکتے ہیں۔

(۱۳) آیت میں پیر کو مار کر چلنے کی بھی ممانعت ہے ولا یضربن بارجلھن اور اس حکم کی علت بھی بتا دی گئی ہے کہ عورت کی قابل پوشیدگی زینت کا اظہار نہ ہو۔ یعنی اس نیت سے وہ پاؤں نہ ماریں اس حکم سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید اس پوری آیت کے احکام کا تعلق اندرون خانہ سے نہیں بلکہ بیرون خانہ سے ہے۔ لیکن اوپر کے تمام احکام کو دیکھتے ہوئے یہ بھی اندرون خانہ ہی کے احکام سے متعلق معلوم ہوتا ہے۔ یعنی یہ اندازِ رفتار ایسا ہے کہ اس سے گھر کے اندر بھی احتیاط چاہیے اور ظاہر ہے کہ جب گھر کے اندر اس اندازِ رفتار کی ممانعت ہوگی تو باہر کے لیے یہ ممانعت بطریق اولیٰ ہوگی۔ کیونکہ باہر تو اور زیادہ محتاط رہنے کی ضرورت ہے۔ گھر تو تربیت گاہ ہے۔ اگر یہاں بعض احتیاطیں نہ برتی جائیں تو ممکن ہے کہ اندرون خانہ نقصان رساں نہ ہوں لیکن باہر ان کا باعثِ فساد ہونا بعید نہیں۔

دوسرا حکم

یا ایھا الذین امنوا لیستأذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلٰث مرّٰت ط من قبل صلوٰۃ الفجر وحین تضعون ثیابکم من الظھیرۃ ومن بعد صلوٰۃ العشاء ط ثلٰث عورٰت لکم ط لیس علیکم ولا علیھم جناح بعدھن ط طوافون علیکم بعضکم علی بعض ..... واذا بلغ الاطفال منکم الحلم فلیستاذنوا کما استأذن الذین من قبلھم ...... (۲۴ : ۵۸، ۵۹)

مسلمانو! تمہارے زیردست اور تمہارے نابالغ تین موقعوں پر اجازت لے کر اندر آیا کریں۔ نمازِ صبح سے پہلے۔ دوپہر کو جب تم (استراحت کے لیے) کپڑے اتار دیتے ہو اور نمازِ عشاء کے بعد۔ یہ تین پردے کے مواقع ہیں۔ ان کے علاوہ (بلا اجازت آجانے میں) نہ تم پر کوئی گناہ۔ نہ ان (آنے والوں) پر (کیونکہ) ان سبھوں کو ایک دوسرے کے پاس بار بار آنا ہی پڑتا ہے۔..... اور جب لڑکے جوان ہو جائیں تو وہ بھی انہی لوگوں کی طرح جن کا پہلے ذکر آچکا ہے اجازت لے کر آئیں۔

چند نکات

(۱) احکامِ گزشتہ کی طرح یہ احکام بھی اندرونِ خانہ ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن فرق یہ ہے کہ وہ عام حکم تھا اور یہ خاص اوقاتِ تخلیہ کا حکم ہے۔ حکم بھی صرف دو قسم کے اشخاص کے لیے ہے۔ ایک زیردست کے لیے۔ اور دوسرے چھوٹے بچوں کے لیے۔ ظاہر ہے کہ تخلیئے میں ــــ خواہ یہ استراحت کے لیے ہو یا کسی "اور مقصد" کے لیے یا محض تنہائی کے لیے ــــ انسان کی زینت (لباس وغیرہ) میں وہ احتیاط نہیں ہوتی جو عام طور پر گھروں کے اندر ہوتی ہے۔ نہ مرد شیروانی اور ٹوپی پہنتا ہے نہ عورت دوپٹہ سر پر ڈال کر بکل مارتی ہے۔ بعض اوقات ستر پوشی بھی پوری نہیں ہوتی۔ لہٰذا ایسے مواقع پر نہ زیردستوں کو بلا اجازت داخل ہونا چاہیئے نہ بچوں کو۔ یہ انتہائی احتیاط اور اعلیٰ تہذیب ہے۔ ان دو کے علاوہ اور جن لوگوں کے سامنے اظہارِ زینت کی اجازت ہے۔ ان کے ذکر کی یہاں ضرورت ہی نہ تھی کیونکہ جب زیردستوں اور بچوں تک کے لیے ایسے مواقع پر اجازت کی ضرورت ہے تو دوسروں کے لیے بطریقِ اولیٰ ضروری ہوگا۔ اس حکم سے شوہر مستثنےٰ ہے۔ کیونکہ تخلیہ ہوتا ہی ہے اس کے لیے۔ لہٰذا اس کے ذکر کی بھی ضرورت نہ تھی۔

(۲) "وضعِ ثیاب" کپڑے اتارنے کا مفہوم برہنگی نہیں بلکہ وہ کپڑے ہیں جو جسم کے کسی حصے کو (باستثنائے چہرہ و کفین و قدمین) ڈھانکنے کے لیے ہوں۔ یہی تخلیئے کے موقعوں پر اتار دیئے جاتے ہیں۔

(۳) اندر آنے کی اجازت کے تینوں مواقع وہ ہیں جب کہ عام طور پر یا تو وضعِ ثیاب ہو چکا ہوتا ہے یا اس

کی تیاری ہوتی ہے۔ پس اولاً تو وہ مواقع بھی اس میں داخل ہوں گے جو ان کے علاوہ وضع ثیاب کے لیے اپنے طور پر معین کر لیے جائیں۔ اور ثانیاً ان تین بیان کردہ مواقع میں کوئی موقع اگر وضع ثیاب کا نہ رکھا جائے تو وہ اس حکم سے خارج ہوگا۔ کیونکہ علت حکم، وضع ثیاب ہے۔

(۴) ایک بڑا اہم نکتہ یہ ہے کہ ان تین مواقع اجازت کے علاوہ اور تمام مواقع کے لیے بلا پوچھے اندر آنے کی جو اجازت ہے اس کی علت کاروبارِ زندگی میں سہولت و وسعت پیدا کرنا ہے۔

(تمہیں ایک دوسرے کے پاس بار بار آنا پڑتا ہے) ایک زیردست غلام یا بچہ یا دوسرے مخادم اگر دن رات سو سو بار اندر آنے کی اجازت طلب کرتے رہیں تو زندگی ایک مصیبت بن کر رہ جائے گی۔ اور قیمتی وقت کا بیشتر حصہ اجازت لینے اور اجازت دینے ہی میں ختم ہو جایا کرے گا۔ اس طرح دنیا کا کام نہیں چل سکتا۔ زندگی تنگ ہو کر رہ جائے گی۔ لہذا جس جگہ بھی یہ تنگی پیدا ہوگی وہاں قرآن کی بخشی ہوئی فراخی سے کام لیا جائے گا۔ اگر زیردست کی جگہ ملازم ہو تو اس کے ساتھ بھی یہی رعایت ہوگی۔

یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ وضع ثیاب کے وقت اذن کی ضرورت تقاضائے حیاداری ہے۔ اور وضع ثیاب کے مواقع کے علاوہ بلا اذن جب بھی آنے والا اندر آئے گا تو اس وقت عورت کی وہی صورت ہوگی جو پہلے حکم میں موجود ہے یعنی چہرہ، کفین اور قدمین کھلے رہیں گے۔

(۵) اس دوسرے حکم میں پہلے تو یہ کہا گیا ہے کہ وضع ثیاب کے موقعوں پر نابالغ بچے اذن لے کر آئیں اور اس حکم میں آگے بیان کیا گیا ہے کہ جب وہ جوان ہو جائیں تو اذن لے کر آئیں۔ اس کا صاف مطلب ہے نابالغ گھر کے اندر تو بلا اجازت ہی آسکتا ہے۔ البتہ وضع ثیاب کے موقعوں پر اسے اذن کی ضرورت ہے۔ لیکن اگر وہی جوان ہو جائے تو وہ بھی اندر آسکتا ہے مگر باجازت (خواہ ہر بار اجازت لینی پڑے یا متعدد بار کے لیے ایک ہی اجازت دے دی جائے۔ لہذا وضع ثیاب کے موقعوں پر تو بطریق اولیٰ اجازت ضروری ہے۔

(۶) ایسے کم سن اور جوان کے لیے دونوں جگہ مِنکُم کی قید لگی ہے۔ اس سے مراد مسلمان ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ پہلے حکم کے مطابق جب غیر مسلم عورتوں تک سے حجاب ہے تو غیر مسلم مردوں سے تو اور زیادہ حجاب ہونا چاہیئے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ منکم سے مراد مسلمان قوم ہی کا فرد ہو سکتا ہے۔ لیکن زیردستوں کے لیے یہ قید نہیں۔

(۷) ایک بات یہ بھی پیش نظر رکھیئے کہ آیت کے تمام احکام یہاں عورتوں ہی کے لیے ہیں لیکن صیغے مذکر کے آئے ہیں۔ کیونکہ قیّم مرد ادھی کے واسطے سے یہ نظام قائم ہوتا ہے۔

تیسرا حکم

والقواعد من النساء التی لا یرجون نکاحا فلیس علیھن جناح ان یضعن ثیابھن غیر متبرجٰت بزینۃ و ان یستعففن خیر لھن ۔

وہ خانہ نشین عورتیں جنہیں کسی نکاح کی توقع نہ باقی رہی ہو اگر اپنے کپڑے اس طرح اتار دیں کہ زینت کی نمائش نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ۔ تاہم اگر وہ بھی عفاف اختیار کریں تو ان کے لیے زیادہ بہتر ہے۔

چند نکات اس میں بھی غور طلب ہیں :

(۱) ایسی خانہ نشین عورتیں یا تو وہ ہو سکتی ہیں جو بوڑھی ہو چکی ہوں یا اگر بوڑھی نہ ہوں تو کسی وجہ سے وہ اپنے اندر کوئی ظاہری کشش نہ رکھتی ہوں ۔ گھر کے اندر مذکورۂ بالا تین موقعوں کے علاوہ بھی یہ وضع ثیاب کر سکتی ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ زینت کا "تبرّج" نہ ہو ۔

(۲) تبرج کا واضح مفہوم تفسیروں سے ظاہر نہیں ہوتا ۔ ہم جس نتیجے پر پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ تبرّج کے معنی ہیں قابل ستر اعضا کو عریاں کر دینا ۔ اوپر آپ معلوم کر چکے ہیں کہ چہرہ ، کفین اور قدمین گھر کے اندر چند مخصوص لوگوں کے سامنے کھلا رکھنے کی اجازت ہے ۔ ان کے علاوہ سارا جسم ہی قابل اخفا ہے ۔ پس مایوس از نکاح عورتوں کے لیے کپڑے الگ کر دینے کی اجازت تو ہے لیکن اس طرح نہ ہو کہ بانہیں ، گریباں ، پشت ، سینہ ، بازو ، پنڈلیاں وغیرہ عریاں ہو جائیں ۔ اس حکم میں اس طرح کے باریک لباس بھی آ جاتے ہیں جن سے جسم باقاعدہ جھانک رہے ہوں ۔

یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ابدائے زینت اور تبرّج بالزینت میں فرق ہے ۔ اگر لباس (یا زیور) کے ساتھ جسم کے نشیب و فراز کی نمائش ہو تو وہ ابدائے زینت ہے اور اگر عریانی یا مشابہ عریانی ہو تو وہ تبرّج ہے ۔ (تبرّج کا کچھ ذکر آگے بھی آئے گا)

(۳) مایوس از نکاح عورتوں کے لیے بھی عام حالات میں جو گھر کے اندر وضع ثیاب کی اجازت ہے اس کے ساتھ ایک اور ارشاد بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ اس رخصت کے باوجود بھی دوسری عورتوں کی طرح احتیاط برتیں تو بہر حال یہ ان کے لیے بہتر ہی ہے ۔ یہ بہتری اس لیے ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا رخصت پر عمل کرنے سے بہر حال بہتر ہے کیونکہ بعض حالات میں عزیمت اور رخصت کے درمیان اتنا باریک فرق ہوتا ہے کہ صحیح موقف کا فیصلہ دشوار ہو جاتا ہے ۔ دوسری بہتری یہ ہے کہ ایسی عورتوں کا طرز عمل دوسری عورتوں کے لیے ایک نمونہ ہو گا ، اور اس سے تربیت میں مدد ملے گی ۔

(۴) اس حکم سے زندگی کا ایک بڑا اصول مستنبط ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ شریعت کا ہر حکم ہر موقعے کے لیے یکساں درجہ نہیں رکھتا۔ اندرونِ خانہ پردے کا جو کچھ بھی حکم ہے وہ ہر عورت کے لیے نہیں اور نہ ہر حالت کے لیے۔ کسی وقت بعض تکالیف شرعیہ ساقط بھی ہو جاتی ہیں۔ یعنی ان کی پابندی ضروری نہیں ہوتی۔ لیکن بندۂ صالح ضروری نہ ہونے کے باوجود عزیمت پر عمل کرتا ہے۔ یہ تغیر و تبدل صرف علتِ حکم بدل جانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ جس مقصد کے لیے کسی حکم پر عمل کیا جاتا ہے اس سے اعلیٰ تر کسی اور مقصد کے لیے وہ عمل ترک بھی کر دیا جاتا ہے۔ جب تک آپ کعبے سے باہر ہیں آپ کو قبلہ رو ہو کر نماز ادا کرنی پڑے گی۔ لیکن کعبے کے اندر داخل ہونے کے بعد رو بہ قبلہ ہونے کی شرط اور سمتِ کعبہ کی تعیین ختم ہو جاتی ہے:

چہ غم ار غواص را پاچیلہ نیست — اندرونِ کعبہ رسمِ قبلہ نیست
تا لب بحر ایں نشان و نقش پاست — چوں بہ بحر آئی نشانِ پا کجاست
(رومیؒ)

ایک قابلِ التفات عورت کے لیے حدودِ پردہ کا لحاظ ضروری ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ ناقابلِ التفات ہو جاتی ہے تو پردے کے وہ قوانین اس کے لیے ساقط العمل ہو جاتے ہیں کیونکہ جو علتِ حکم پہلے موجود تھی وہ اب نہیں رہی۔ یہ علتِ حکم جہاں، جس حد تک اور جس وجہ سے بھی بدلے گی وہیں اسی حد تک اور اسی وجہ سے حکم ساقط ہو جائے گا۔ اور جہاں جس حد تک جس سبب سے پیدا ہو گی وہیں، اسی حد تک اور اسی سبب سے حکم عائد ہو جائے گا۔

چوتھا حکم

یہ حکم اگرچہ عام نہیں اور اس کی مخاطب صرف ازواجِ مطہرات ہیں تاہم یہ آئیڈیل ضرور ہے۔ امت کی ماؤں کو یہ حکم اسی لیے ہے کہ امت کی بیٹیاں بھی اس کی طرف بڑھیں۔ ارشاد ہے:

یٰنسآء النبی لستن کاحد من النساء ان اتقیتن فلا تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبہ مرض وقلن قولاً معروفاً وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاہلیۃ الاولیٰ... (۳۳: ۳۳)

اے نبی کی بیویو! تم کسی عام عورت کی طرح نہیں ہو بشرطیکہ تقویٰ اختیار کرو۔ لہٰذا گفتگو میں ایسا لوچ نہ اختیار کرو کہ کوئی خراب نیت والا للچانے لگے۔ بلکہ مناسب اندازِ گفتگو رکھو۔ اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور پچھلے جاہلی انداز کا تبرج نہ اختیار کرو۔

اس کے علاوہ ایک دوسرا حکم یہ بھی ہے:

واذا سألتموھن متاعاً فاسئلوھن من وراء حجاب۔ ذٰلکم اطہر لقلوبکم وقلوبھن.... (۳۳: ۵۳)

جب تم ان (ازواج مطہرات) سے کوئی چیز مانگو تو پردے کے پیچھے سے مانگو۔ یہ تمہارے اور ان کے دونوں کے دلوں کے لیے زیادہ پاکیزہ طریقہ ہے۔

ان دونوں آیات کے بعض ضروری نکات یہ ہیں:

(۱) ازواج مطہرات اگر اہل تقویٰ ہوں (اور یقیناً وہ ایسی ہی تھیں) تو ان کی سطح امت کی تمام عورتوں سے اسی طرح بلند تر ہے جس طرح ماں اپنی بیٹیوں سے بلند تر ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کے لیے احکام بھی کچھ زیادہ سخت ہیں کیونکہ انہیں آئیڈیل بننا ہے۔

(۲) ان کے لیے آواز کا بھی پردہ ہے مگر صرف اسی آواز کا جس میں فتنہ انگیز لوچ ہو۔ مطلقاً آواز کا پردہ نہ ان کے لیے ہے نہ اُمّت کی بیٹیوں کے لیے۔ لیکن جس اندازِ گفتگو سے فتنہ پیدا ہونے کا خطرہ ہو وہ دونوں کے لیے ممنوع ہونا چاہیے۔

(۳) انہیں گھر میں بیٹھنے کا حکم ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ازواج مطہرات کبھی کسی کام کے لیے بھی باہر نہ نکلیں۔ ضرورت کے وقت وہ اپنے اقربا کے پاس جا سکتی ہیں۔ وعظ و نصیحت کے لیے یا کسی اور گتھی کو سلجھانے کے لیے بھی نکل سکتی ہیں۔ اس کی کوئی ممانعت نہیں۔

(۴) گھروں میں بیٹھنے کے لیے یہ انداز اختیار کرنا ضروری ہے کہ وہ باوقار ماؤں کی طرح رہیں (بعض لوگوں نے قرن کو وقار ہی سے لیا ہے) اور گھر کے اندر بھی اور باہر بھی "تبرّج" نہ ہو۔

(۵) اوپر آپ دیکھ چکے ہیں کہ گھر کے اندر بوڑھی یا ناقابلِ التفات عورتوں کو بعض کپڑے اتار دینے کی اجازت کے ساتھ یہ شرط ہے کہ غیر متبرجٰت بزینۃ اپنی زینت کو ظاہر نہ ہونے دیں۔ اس کی وضاحت میں ہم نے اوپر لکھا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مقاماتِ زینت (یعنی کسی قابلِ اخفا حصۂ جسم) کو عریاں نہ ہونے دیں۔ یہاں ازواجِ مطہّرات کو گھر کے اندر رہنے کا طریقہ بتایا گیا ہے کہ تمہیں گھر کے اندر بھی اس انداز سے رہنا چاہیئے کہ جاہلیت کے دور کی طرح کا تبرّج نہ ہو۔ یہاں "تبرّج بالزینۃ" کا لفظ نہیں۔ صرف "تبرّج" ہے اور وہ بھی "تبرّج جاہلیت اولیٰ"۔ اہل تفسیر نے اسلام سے قبل کے دور کو جاہلیتِ اولیٰ قرار دیا ہے اور بعد از اسلام کے غیر اسلامی طریقوں کو جاہلیتِ ثانیہ بتایا ہے۔ یہاں تبرّج سے مراد ہمارے نزدیک صرف وہ بناؤ سنگھار ہے جو ایک شوہر والی عورت اپنے شوہر کے لیے عام طور کرتی ہے۔ یہ ساری عورتوں کے لیے جائز ہے لیکن رسول کی ازواج کو اس سے روک دیا گیا ہے۔ حضورؐ نے اپنی بیٹیوں کے لیے بھی یہ باتیں پسند نہیں فرمائیں۔ جناب فاطمہ کے پاس سونے کی زنجیر دیکھی تو فرمایا: کیا

تمہیں یہ پسند ہے کہ لوگ یہ طعنہ دیں کہ نبی کی بیٹی کے ہاتھ میں آگ کی زنجیر ہے؟
(ایغرلِک ان یقول الناس ابنۃ رسول اللہ وفی یدھا سلسلۃ من نار؟)
دیکھیے سونے کا ایسا کوئی زیور پہننا عام عورتوں کے لیے روا ہے لیکن نبی کے گھر والوں کے لیے یہ درست نہیں بلکہ یہ گویا آگ کی زنجیر ہے۔ جب دختر کے لیے یہ انداز ہے تو اُمّت کی ماؤں کے لیے یہ کب زیبا ہو سکتا ہے کہ وہ عام عورتوں کی طرح بناؤ سنگھار کیا کریں؟ بلکہ ازواج مطہّرات کے لیے تو ——— جن کو لستن کاحد من النساء (تم عام عورتوں کی طرح نہیں ہو) کہا گیا ——— کچھ مزید پابندیاں ہیں۔ عام عورتیں اگر بیوہ ہو جائیں تو صرف دوران عدّت میں بناؤ سنگھار ممنوع۔ مگر ازواج مطہرات کے لیے تو عدّت کے بعد بھی یہ روا نہیں کیونکہ ان کا کوئی عقد ثانی نہیں ہو سکتا۔ نیز ان ماؤں کو تو اُمّت کے لیے تربیت کنندہ بنایا گیا ہے۔ لہٰذا بناؤ سنگھار میں وقت ضائع کرنے کی بجائے یہ پروگرام دیا گیا ہے کہ: (واقمن الصلوٰۃ واتین الزکوٰۃ واطعن اللہ ورسولہ ط انما یرید اللہ لیذھب عنکم[1] الرجس اھل البیت ویطھرکم[2] تطھیرا۔ واذکرن ما یتلی فی بیوتکن من ایت اللہ والحکمۃ.......... (تم صلوٰۃ قائم کرو، زکوٰۃ ادا کرو، اور اللہ ورسول کی اطاعت کرو۔ اے نبی کے گھر والو خدا چاہتا ہے کہ تم سے پلیدی کو دور کر دے اور پوری طرح پاک صاف کر دے۔ اور تم اپنے گھروں میں تلاوت کی جانے والی آیاتِ الٰہی اور حکمتِ دین کے ذکر سے رطب اللسان رہو۔)

ان بڑی ذمے داریوں کی سپردگی کے بعد لازماً تبرّج (بناؤ سنگھار) سے رک جانا چاہیئے۔ ان کو نبی کی زندگی میں اور نبی کے بعد بھی ماؤں کی طرح رہنا چاہیئے۔ ان کی زندگی کو قناعت، سادگی، وقار، تعلیم دین اور دختران امت کی تربیت کے لیے نمونۂ عمل ہونا چاہیئے نہ کہ تبرّج کا شوقین۔

تفسیروں سے جاہلیت اولیٰ کے تبرّج کا صاف پتہ نہیں چلتا۔ سیدھی بات جو سمجھ میں آتی ہے یہ ہے کہ ہمیشہ ہی یہ بات فرض کر لی گئی ہے کہ جو آدمی جتنا بڑا سردار ہو اسی قدر شان و شوکت سے اس کی بیوی کو بھی رہنا چاہیئے۔ یہ مرض جاہلیت اولیٰ میں بھی تھا اور جاہلیت ثانیہ میں بھی آج تک ہے۔ یعنی سردار کی بیوی کا

(۱ و ۲) یہاں یہ نحوی مغالطہ نہ ہونا چاہیئے کہ جب پورے رکوع میں ہر جگہ ازواج مطہرات کے لیے جمع مؤنث کے صیغے آئے ہیں تو یہاں جمع مذکر "کُم" کا صیغہ کیوں آ گیا؟ لفظ اھل سے جسے بھی مخاطب کیا جائے گا وہ واحد ہو، تثنیہ ہو، جمع ہو، مذکر ہو، مؤنث ہو۔ ہر حال میں لفظ اھل کے لیے جمع مذکر ہی کا صیغہ آئے گا۔ سارے قرآن بلکہ سارے کلام عرب میں اس کے خلاف کوئی نظیر نہیں۔ بلکہ بعض اوقات مؤنث مخاطب کے لیے بلا لفظ اہل بھی جمع مذکر کا صیغہ آتا ہے۔

لباس سب سے قیمتی، بھڑکیلا اور نئے سے نئے فیشن کا ہو۔ قیمتی زیوروں سے لدی ہو۔ آگے پیچھے خدام اور خادمائیں ہوں۔ شاندار سواریاں ہوں۔ گھر اور گھر کا اثاثہ بھی قیمتی اور نرالا ہو۔ وغیرہ وغیرہ اسی کو آغاز رکوع میں زینت کہا گیا ہے اور یہی جذبہ جاہلیت اولیٰ ہے ۔ اس کے متعلق شروع رکوع ہی میں ازواج رسول کو یوں خبردار کر دیا گیا ہے کہ :

اے نبی اپنی بیویوں سے کہہ دو کہ اگر تم ادنیٰ زندگی اور اس کی زینت کی خواہشمند ہو تو آؤ میں تمہیں یہ سب کچھ دے کر شائستگی سے الگ کر دوں۔ اور اگر تم اللہ، رسول اور دار آخرت کو پسند کرتی ہو تو تم میں سے محسنات کے لیے خدا نے بڑا اجر مہیا کر رکھا ہے۔

جن ازواج مطہرات کے لیے بدی کی دوگنی سزا اور نیکی کے عوض دوگنا اجر رکھا گیا ہو (جس کا اسی رکوع میں ذکر ہے) اس کے لیے یہ کب روا ہو سکتا ہے کہ اقامت صلوٰۃ، ایتائے زکوٰۃ، طاعت خدا اور رسول، ذکر آیات وحکمت کے احکام سے تغافل کر کے اپنا وقت تبرج یعنی بناؤ سنگھار اور اظہار شان وشوکت میں ضائع کر کے گھٹیا نمونۂ عمل پیش کریں۔ اور وہ بھی جاہلیت اولیٰ کے اس تصور کے مطابق کہ ہم چونکہ سب سے بڑے انسان کی بیویاں ہیں لہذا ہمیں سب عورتوں سے زیادہ شان سے رہنا چاہیئے۔ یہی تصور دراصل جاہلیت اولیٰ کا تصور ہے اور اسی کو ختم کر کے انہیں نئی اسلامی قدریں عطا کی گئی ہیں۔ یعنی ازواج النبی کے لیے زینت الحیٰوۃ الدنیا نہیں بلکہ روحانی آراستگی اور اخلاقی زیبائش ہے۔ یہی وہ مضمون ہے جسے ولا تبرجن تبرج الجاھلیۃ الاولیٰ کی ممانعت میں بیان کیا گیا ہے۔ اور اس کا تعلق گھر کے اندر کی زندگی سے ہے اور کسی قدر باہر سے بھی۔

(۲) دوسری آیت میں یہ حکم ہے کہ جب تم ان ازواج مطہرات سے کوئی چیز مانگو تو پردے کے پیچھے سے مانگو۔ مطلب یہ ہے کہ مواجہہ نہ ہو۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ازواج مطہرات کا چہرہ بھی ڈھکا نہ رہتا تھا اور گھر کے اندر ان کے لیے بھی ابدائے زینت کے وہی احکام ہیں جو دوسری عورتوں کے لیے ہیں اور جن کا ذکر "پہلے حکم" میں ہے۔ یعنی فلاں فلاں کے سامنے گھر کے اندر عورتوں کا چہرہ، کفین اور قدمین کو کھلا رکھنا بالکل جائز ہے۔ غض بصر کو ذالک ازکی لھم کہا گیا ہے۔ اور یہاں پس پردہ کچھ چیز مانگنے کو ذالک اطھر لقلوبکم وقلوبھن فرمایا گیا ہے۔ یعنی اس طرز عمل سے عام مردوں اور ازواج مطہرات دونوں کے دلوں میں پاکیزگی قائم رہے گی۔

یہ حکم دیا تو گیا ہے صرف ازواج مطہرات کو لیکن یہ دوسری عورتوں کے لیے بھی آئیڈیل اور قابل تقلید

مثالی نمونہ ہے جس طرح اوپر آواز میں لوچ نہ پیدا کرنے کا حکم دیا تو گیا ہے ازواج مطہرات کو لیکن دوسری عورتوں کے لیے بھی لائق اقتدا آئیڈیل ہے۔

پانچواں حکم

یاایھا النبی قل لازواجك وبنٰتك ونساء المومنین یدنین علیھن من جلابیبھنّ ذالك ادنیٰ ان یعرفن فلایوذین.... (۳۳: ۵۹)

اے نبی! اپنی بیویوں، بیٹیوں اور اہل ایمان کی بیویوں سے کہہ دو کہ وہ گھونگٹ نکال لیا کریں یہ ان کے پہچان لیے جانے اور نہ چھیڑے جانے کے لیے زیادہ قریب کا راستہ ہے۔

اس حکم کے خاص نکات یہ ہیں:

(۱) ادنائے جلباب کے معنی ہیں گھونگھٹ ڈالنا۔ یہ معروف طریقہ ہے۔ اس سے عورت کی آنکھیں اور چہرے کا کچھ حصہ ڈھک جاتا ہے لیکن چلنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔

(۲) اس حکم میں ازواج رسول، بنات رسول اور عام عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ سب کے لیے ایک ہی حکم ہے۔

(۳) اس کی مصلحت یہ بتائی گئی ہے کہ وہ پہچان لی جائیں گی۔ اور وہ ایذا (چھیڑ خانی) سے محفوظ رہیں گی۔

(۴) یہ مصلحت ہی خود بتا رہی ہے کہ اس حکم کا تعلق گھر سے باہر نکلنے سے ہے۔ اوپر جتنے احکام بیان ہوئے ہیں ان کا تعلق اندرون خانہ سے تھا۔ اور ان میں جابجا ازواج النبی اور دوسری عورتوں میں فرق رکھا گیا ہے۔ لیکن یہاں ساری عورتوں کے لیے ایک ہی حکم ہے۔ مطلب یہ ہے کہ گھر کے اندر جب عورتیں رہیں تو فلاں فلاں کے سامنے اپنے چہرے، کفین اور قدمین کو کھلا رکھ سکتی ہیں۔ اور جب باہر جائیں تو گھونگٹ نکال لیں۔ گھر کے اندر آنے جانے والے تو پہچانتے ہی ہیں اس لیے گھر کے اندر پہچانے جانے کے لیے گھونگٹ نکالنے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا بلکہ گھونگٹ تو پہچانے جانے میں اور رکاوٹ ہے۔ یہاں پہچانے جانے کا مطلب صرف یہ ہے کہ باہر کے لوگ دیکھ کر جان لیں کہ یہ مسلمان شریف زادیاں ہیں۔ اس طرح ان کو چھیڑا نہ جائے گا۔

(۵) اس حکم کے مواقع گھر کے اندر بھی پیش آسکتے ہیں۔ وہ یوں کہ جن لوگوں کا ذکر حکم اوّل میں ہے ان کے علاوہ کسی اور کو کسی ضرورت سے آنا پڑے تو عورت کو گھر کے اندر بھی گھونگٹ نکال لینا چاہیئے۔ کیونکہ فتنے یہاں بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن دراصل اس حکم کا تعلق اندرون خانہ سے نہیں بلکہ بیرون خانہ سے ہے۔ ہزار ضرورتیں

ایسی پیش آسکتی ہیں جن کے لیے عورتوں کو گھر سے باہر نکلنا پڑے۔ خرید و فروخت کے لیے، تعزیت و عیادت کے لیے۔ تفریح اور ہوا خوری کے لیے۔ تعلیم و تعلم کے لیے۔ کھیتی باڑی کے لیے۔ تبلیغ کے لیے۔ جنگی خدمات کے لیے۔ سب کے لیے عورتوں کو باہر نکلنا پڑتا ہے۔ عہد نبوی سے پہلے، عہد نبوی کے دوران میں اور عہد نبوی کے بعد بھی یہ ضرورتیں پیش آتی رہیں اور آتی رہیں گی۔ اور عورتیں ان تمام ضرورتوں کے لیے ہمیشہ باہر نکلتی رہیں اور نکلتی رہیں گی۔ ایسے ہی مواقع کے لیے یہ حکم ہے کہ گھونگھٹ ڈال لیا کریں۔

(۶) گھونگھٹ ڈالنے کی غرض یہ بتائی گئی ہے کہ اس سے وہ پہچان لی جائیں گی اور انہیں چھیڑا نہ جائے گا۔ جس وقت یہ احکام نازل ہوئے اس وقت عرب کی کسی قوم کی عورتیں اس طرح کے حجاب سے واقف نہ تھیں۔ مسلمان عورتیں بھی عام طور پر دوسری عورتوں کی طرح بے جلباب (گھونگھٹ نکالے بغیر ہی) باہر آتی جاتی تھیں۔ ان میں بعض اپنی فطری شرم و حیا کی وجہ سے چہرہ ڈھانپ بھی لیتی تھیں۔ مسلمان سوسائٹی کے کسی فرد سے تو یہ بھی توقع نہ ہو سکتی تھی کہ سر راہ کسی غیر قوم کی عورت کو چھیڑے۔ چہ جائیکہ کسی مسلمان عورت کو چھیڑنے کی ہمت کرے۔ لیکن یہود یہ حرکتیں کرنے کے عادی تھے۔ چنانچہ غزوہ بنی قینقاع کی بنیاد وہی یہی چھیڑ خانی تھی۔ انہوں نے سر بازار ایک مسلمان عورت کو چھیڑا۔ حالانکہ اس کا چہرہ کھلا نہ تھا۔ اس سے ایک مسلمان مشتعل نہ ہوا اور چھیڑنے والے کو قتل کر دیا اور یہودیوں نے اس مسلمان قاتل کو قتل کر دیا۔ اور اس طرح صورت جنگ پیدا ہو گئی۔ (رواہ ابن ہشام) یہ شوال سنہ ۲ ہجری کا واقعہ ہے۔ اور آیت حجاب اس کے بعد نازل ہوئی ہے۔

بالکل ظاہر ہے کہ یہ ادنائے جلباب (گھونگھٹ ڈالنے) کا حکم صرف ایک قومی ضرورت کے لیے تھا تاکہ مسلمان عورت دوسری قوم کی عورتوں سے ممتاز ہو جائے اور بدنیت غیر مسلم یہ سمجھ لے کہ اس مسلمان عورت کو چھیڑنا پوری مسلمان قوم کے لیے جنگ کا چیلنج ہے۔ پس اگر ادنائے جلباب کی بجائے کوئی اور علامت کسی دوسرے ملک یا دوسرے دور میں متعین کر لی جائے تو وہ ادنائے جلباب کی قائم مقام ہو سکتی ہے۔

(۷) حجاب کے یہ تمام احکام دراصل ایک ایسی منزل کی طرف لے جانے کے لیے ہیں جہاں پہنچ کر ادنائے جلباب وغیرہ کی قدریں ختم ہو جاتی ہیں۔ اسلام ان احکام سے پوری سوسائٹی میں ایک ایسا پُر امن اور پرہیزگارانہ ماحول پیدا کرنا چاہتا ہے کہ بقول اے حدیث نبوی ایک عورت قادسیہ سے بارادۂ حج تنہا روانہ ہو اور اسے راستے میں کوئی لوٹنے یا چھیڑنے والا نہ ملے۔ ہر چور محافظ، ہر ڈاکو نگہبان اور ہر بدنیت متقی ہو جائے۔ جہاں یہ پاکیزہ ماحول نہیں قائم ہوتا وہاں ان احکام کے ساتھ محافظت کے کچھ اور احکام بھی ایجاد کر لینا روا ہے اور جہاں یہ خطرات دور ہو جائیں وہاں ان احکام کی گرفت فقہی طور پر بھی ڈھیلی ہو جائے گی۔

پہلے حکم کا خلاصہ

یہ تھے پردے کے قرآنی احکام اور ان کے ضروری نکات۔ ہم یہاں مضمون کو ذہن نشین کرنے کے لیے ان سب کا خلاصہ لکھتے ہیں۔

(۱) بنیادی پردہ غض بصر ہے
(۲) ضرورت کے لیے غض بصر کو ترک کیا جا سکتا ہے۔
(۳) فروج سے مراد تمام ننگا نوں کی محافظت ہے۔
(۴) غض بصر اور حفظ فروج کا اصل مقصد سوسائٹی کی اخلاقی پاکیزگی اور روحانی بالیدگی ہے۔
(۵) عورت کو چہرہ ڈھانکنے کا حکم (گھر کے اندر) قرآن سے ثابت نہیں۔
(۶) گھر کے اندر چہرہ (نیز کفین و قدمین) کھلا رکھنے کی اجازت پر بھی ضرورۃً پابندی لگائی جا سکتی ہے۔
(۷) ابدائے زینت (چہرہ، کفین و قدمین کو کھلا رکھنے) کی اجازت گھر کے اندر چند مخصوص لوگوں کے سامنے ہے۔
(۸) زینت عورت کا سارا جسم ہے۔
(۹) ابدائے زینت عورت کے لیے ممنوع ہے اور ما ظہر منہا سے مراد وہی چہرہ، کفین اور قدمین ہے جنہیں کھلا رکھنے کی اجازت ہے۔
(۱۰) ما ظہر منہا کھلا رکھنے کی اجازت کے ساتھ دوپٹے کو بکّل مار کر رہنے کا بھی حکم ہے۔ کسی اور طرح بکّل مارنے کا مقصد پورا ہو جائے تو اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔
(۱۱) عورت کی مختلف حالتیں ہوتی ہیں اور ہر حالت کے لیے جدا احکام ہیں۔ یہ مذکورہ بالا احکام صرف اندرونِ خانہ سے تعلق رکھتے ہیں جہاں مخصوص لوگوں کے آنے جانے کا سلسلہ لگا رہتا ہے۔
(۱۲) پاؤں مار کر چلنے کی ممانعت گھر کے اندر بھی ہے اور باہر بہ طریق اولیٰ ہے۔

دوسرے حکم کا خلاصہ

(۱) کچھ احکام ایسے ہیں جو تخلیئے کے لیے ہیں جبکہ بعض کپڑے اتار دیئے جاتے ہیں۔ ایسی حالت میں زیر دستوں اور نا بالغ بچوں کو بھی اجازت لے کر اندر آنا چاہیئے۔
(۲) کپڑے اتارنے سے مراد عریانی نہیں۔
(۳) کپڑے اتارنے کے تین مواقع بتائے گئے ہیں۔ لیکن انفرادی طور پر اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

(۴) ان مواقع کے علاوہ بلا اجازت اندر آنے جانے کا سلسلہ لگا ہی رہتا ہے اس لیے ہر بار اجازت لینے کی دشواری سے بچایا گیا ہے۔

(۵) وضع ثیاب (کپڑے اتارنے) کے مواقع پر جب بچوں کے لیے اجازت لے کر اندر آنے کا حکم ہے تو بڑوں کے لیے تو بہ طریق اولیٰ یہ حکم ہوگا۔

(۶) ان اجازت لے کر آنے والے نابالغوں اور بالغوں کے لیے منکم یعنی مسلمان قوم سے ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ لیکن زیر دست کے لیے یہ قید نہیں۔

(۷) یہاں ہر جگہ مذکر کے صیغے آتے ہیں۔ کیونکہ مردوں ہی کے واسطے سے یہ نظام خانہ قائم ہوتا ہے۔ مگر احکام عورتوں ہی کے لیے ہیں۔

تیسرے حکم کا خلاصہ

(۱) ناقابلِ التفات عورت کے لیے مذکورہ تین مواقع کے علاوہ بھی وضع ثیاب روا ہے بشرطیکہ تبرّج بالزینت نہ ہو۔

(۲) تبرّج بالزینۃ سے مراد کسی حصۂ جسم کی عریانی ہے۔ ابدائے زینت اور تبرّج بالزینۃ میں فرق ہے۔ ابدا سے مراد جسم کے نشیب و فراز کو ظاہر کرنا ہے اور تبرّج بالزینۃ کا مقصد کسی حصۂ جسم کو عریاں یا نیم عریاں کرنا ہے۔

(۳) ناقابل التفات عورتوں کے لیے اس رخصت کے باوجود عزیمت پر عمل کرنا بہر حال بہتر ہے۔

(۴) علت بدل جانے سے بعض تکالیفِ شرعیہ میں ضروری حد تک کمی بیشی بھی ہو سکتی ہے اور وہ متروک بھی ہو سکتی ہیں۔

چوتھے حکم کا خلاصہ

(۱) ازواج النبی امّت کی مائیں ہیں۔ انہیں آئیڈیل بننا ہے اس لیے بعض احکام ان کے لیے عام امّتی عورتوں سے کچھ زیادہ ہیں۔

(۲) ان کو اپنی آواز میں ماؤں کا سا لہجہ رکھنا چاہیئے۔

(۳) انہیں گھر کے اندر مادرانہ وقار کے ساتھ قرار سے رہنا چاہیئے لیکن ضرورۃً وہ باہر بھی نکل سکتی ہیں۔

(۴) گھر کے اندر بھی اور باہر بھی تبرّج جاہلیتِ اولیٰ ان کے لیے ممنوع ہے۔

(۵) "تبرّج جاہلیتِ اولیٰ" کے معنی ٹھاٹ باٹ کے ہیں جو قبل از اسلام (اور بعد میں بھی) وہ عورتیں

اپنے لیے ضروری سمجھتی تھیں جو کسی بڑے آدمی کی بیوی ہوں۔ ازواجِ رسول کے لیے اسے ممنوع قرار دے کر ان کو زندگی کا جو پروگرام دیا گیا ہے وہ ہے اقامتِ صلوٰۃ، ایتائے زکوٰۃ، طاعتِ خدا و رسول، ذکرِ آیات و حکمت، قناعت، سادگی، وقار، تعلیمِ دین، دخترانِ امت کی تربیت وغیرہ۔

(۶) ازواجِ مطہرات سے کوئی چیز طلب کرنے کے لیے پس پردہ سے مانگنے کا حکم ہے۔ ان کے لیے ابدائے زینت وغیرہ کے وہی احکام ہیں جو عام عورتوں کے لیے ہیں۔ مقصد مردوں کے اور ان کے قلوب کو پاکیزہ رکھنا ہے۔

پانچویں حکم کا خلاصہ

(۱) ادنائے جلباب کے معنی ہیں گھونگھٹ نکالنا جو ایک معروف طریقہ ہے۔

(۲) اس میں ازواجِ مطہرات اور عام امتی عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

(۳) اس حکم کا مقصد یہ ہے کہ وہ پہچان لی جائیں (کہ یہ مسلمان عورت ہے) اور انہیں کوئی چھیڑ نہ سکے۔

(۴) یہ حکم ان تمام عورتوں کے لیے ہے جو کسی ضرورت سے باہر نکلیں۔

(۵) اس حکم کا اصل تعلق بیرونِ خانہ سے ہے لیکن کسی وقت درونِ خانہ بھی اس کی ضرورت پیش آ سکتی ہے۔

(۶) یہ دراصل ایک قومی ضرورت ہے تاکہ غیر مسلم کسی مسلمان عورت کو چھیڑتے وقت یہ خوب سمجھ لے کہ یہ حرکت تمام مسلمان قوم سے جنگ مول لینے کے مترادف ہے۔ ادنائے جلباب اپنے بعض تقاضوں سے دوسری علامات میں بھی تبدیل ہو سکتا ہے۔

(۷) احکامِ حجاب صرف ایک طریقہ ہے پُرامن و صلاح باحیا اور باتقویٰ معاشرہ و ماحول پیدا کرنے کا اگر یہ ماحول کسی معاشرے میں پیدا ہو جائے تو یہ طریقے بدل سکتے ہیں اور اگر ماحول ہی پُرخطر ہو تو خطرات کے مطابق احکام میں شدت اور اضافہ بھی ہو سکتا ہے۔

دوسرا سوال

یہ پہلے سوال کا جواب تھا یعنی پردے کی اسلامی حدود کیا ہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ پردہ کن عورتوں کے لیے ہے؟ اس سوال کا جواب بھی اسی کے بین السطور میں موجود ہے۔ یعنی پردہ انہی عورتوں کے لیے ہے جن سے یا جن کو خطرات لاحق ہوں۔ خطرہ جس شدت کا ہوگا حجاب کا حکم بھی اتنی ہی شدت اختیار کرے گا اور خطرے میں جتنی خفت ہوگی حکم کی گرفت بھی اتنی ہی خفیف ہو جائے گی۔ یعنی اگر خطرہ ان محرموں سے بھی ہو جن

سے پردہ نہیں تو وہاں پردہ کرا دینا چاہیئے - سوتیلا فرزند، بھتیجا، بھانجا، زیر دست، بہن کی زندگی میں بہنوئی، شوہر کی زندگی میں دیور یا جیٹھ - وغیرہ وہ محرم ہیں جن سے نکاح جائز نہیں - لیکن اگر نیتوں میں فتور پیدا ہو تو ان سے بھی حجاب کرنا چاہیئے - یہ قرآنی تعلیم کے خلاف نہیں بلکہ عین منشائے قرآن اس سے پورا ہوتا ہے اور ٹھیک اسی طرح اگر کسی نامحرم سے کوئی خطرہ نہیں خواہ شیخوخت کی وجہ سے یا زیر اثر دخوف زدہ ہونے کی وجہ سے یا اعتماد کلی ہونے کی وجہ سے یا کسی اور قابلِ ذکر سبب سے ـــــ تو اس سے پردہ ضروری نہیں - اسی طرح اگر گھر سے باہر کا ماحول پاکیزہ ہے - چھیڑے جانے کا اندیشہ نہیں ـــــ خواہ اخلاقی رجحان کی وجہ سے یا عدیم الفرصتی اور مصروفیت کی وجہ سے یا قانونی گرفت کے خوف سے یا کسی اور سبب سے ـــــ تو ادنائے جلباب دگھونگھٹ ڈالنا، بھی کوئی ضروری چیز نہیں - جس طرح جوان وجمیل عورت کے احکامِ حجاب اس کے ناقابلِ التفات ہونے کے بعد بدل جاتے ہیں اور عزیمت رخصت میں تبدیل ہوجاتی ہے اسی طرح گھر کے اندر اور باہر کے تمام احکامِ حجاب بھی سبب وعلت بدل جانے سے یا دوسرے ذرائع سے وہی مقصد حاصل ہونے سے بدل جائیں گے - یہ کہا جاسکتا ہے باہر بلا گھونگھٹ نکلنے سے دیکھنے والوں میں ہیجان پیدا ہوتا ہے لیکن اگر یہی ہے تو بے شمار "امارد" کو بھی ادنائے جلباب کرنا چاہیئے یا گھروں میں بٹھا دینا چاہیئے خصوصاً ان ممالک میں جہاں امردپرستی کی بہتات ہے -

تیسرے سوال کا جواب

تیسرا سوال یہ ہے کہ ہمارا موجودہ پردہ اسلامی پردے سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے؟ اس کے جواب میں ہم اسی قدر عرض کرسکتے ہیں کہ ہمارے موجودہ پردے کی شدت اور خفت دونوں ہی غیر اسلامی ہیں۔ ایک طرف نیم عریانی ہے جہاں آنکھوں میں حیا نہیں ہوتی - گفتگو میں کوئی شرم نہیں ہوتی - نخرے اور بناؤ سنگھار کا انداز ایسا ہوتا ہے جو ہمارے ماحول کے بالکل مطابق نہیں - بلکہ ہر للچائی ہوئی نگاہ کو دعوتِ نظارہ دیتا ہے۔ اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں - بل الانسان علی نفسہٖ بصیرۃ لیکن یہ سب ردِ عمل ہے اس شدید قسم کے غیر اسلامی پردے کا جو کسی ضرورت سے کبھی اختیار کیا گیا ہوگا - برقعوں کا کوئی ذکر قرآن و حدیث میں نہیں ملتا - عورتوں کو محض ولادت کی مشین یا لونڈی بناکر بند کر چھوڑنے اور بیرونی زندگی کے تمام مسائل ولطائف سے محروم کر دینے کا بھی کوئی ثبوت تعلیماتِ اسلام میں موجود نہیں - اسلامی زندگی سے ہماری موجودہ رسم پردہ کو کوئی مطابقت نہیں -

پردے کی شدت کا ایک سچا واقعہ سن لیجئے - ریاست کپورتھلہ کی ایک تحصیل میں ایک پیر صاحب رہتے

تھے۔ ان کے ہاں اتنا سخت پردہ تھا کہ کوئی بچہ تو در کنار کوئی حاملہ عورت بھی اندر نہیں جا سکتی تھی کہ شاید اس کے شکم میں کوئی اولاد نرینہ نہ ہو۔ گویا صرف نو مولود بچے ہی سے نہیں بلکہ بچۂ شکم سے بھی پردہ تھا اور وہ بھی اس شبہے کی وجہ سے کہ شاید بچۂ شکم نرینہ نہ ہو۔ بعض جگہ یہ بھی سننے میں آیا ہے زنانے مکانوں میں اگر مرغیاں پالی جائیں تو وہاں مرغا نہیں رکھا جاتا کیونکہ وہ نر ہوتا ہے۔ اور پردہ نر جانوروں سے بھی ضروری ہوتا ہے۔ جب پردے کی شدت یہاں تک پہنچ جائے تو اس کا ردِ عمل کیا ہوگا؟ وہی غلط شے کا غلط ردِ عمل۔

یہاں آگے چلنے سے پہلے ایک آیت پر بھی غور کرتے چلیئے۔ ارشاد ہے:

والّٰتی یاتین الفاحشۃ من نساءکم فاستشھدوا علیھن اربعۃ منکم۔ فان شھدوا فامسکوھن فی البیوت حتی یتوفّٰھُنّ الموت او یجعل اللہ لھن سبیلا ۰

تم میں سے جو عورتیں خاص بے حیائی (مساحقت) کی مرتکب ہوں تو ان کے خلاف چار گواہ لاؤ۔ پھر اگر وہ گواہی دے دیں تو ان کو گھروں میں بند کر رکھو تا آنکہ انہیں موت ختم کر دے یا ان کے لیے خدا کوئی اور سبیل پیدا فرما دے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا؟ گھروں میں بند کر رکھنے اور بیرونی دنیا سے محروم کر دینے کی سزا کس کے لیے ہے؟ بے حیائی (خلاف وضع فطری) کام کرنے والیوں کے لیے۔ اور ہمارے معاشرے نے یہ سزا کس کے لیے مخصوص کر رکھی؟ مجسمۂ زہد و تقویٰ عورتوں کے لیے۔ وہ اسی حالتِ قید میں مرجاتی ہیں۔ حتّٰی یتوفّٰھُنّ الموت ان کی طرف سے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ بایّ ذنبٍ قتلت؟

چوتھے سوال کا جواب

چوتھا سوال یہ ہے کہ ہمارے موجودہ پردے سے معاشرے میں کیا کیا خامیاں پیدا ہو رہی ہیں؟ اس سوال کا جواب خود ہمارے معاشرے کی عورتیں ہیں۔ جن کے جسمانی، ذہنی، علمی، عملی، مزاجی، انتظامی، غرض ہر قسم کا تنزل و انحطاط انتہائی پستی میں جا چکا ہے۔ مردوں نے انہیں سلائی کی مشین کی طرح تولید کی مشین بنا رکھا ہے۔ یہ سب مردِ مسند درس اور منبروں پر طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ کی شرح بیان کرتے ہیں لیکن اپنی عورتوں کو اس لیے جاہل رکھتے ہیں کہ حصولِ علم کے لیے انہیں باہر بھی نکلنا پڑے گا۔ پھر باہر مضحکہ خیز قسم کے "خیمۂ سیّار" کو بھی پسند نہیں کرتے اور بغیر برقعے کے نکلنا بھی گوارا نہیں۔ اس مشکل کا حل یہی ہو سکتا تھا کہ حصولِ علم پر وعظ تو ضرور کہا جائے لیکن ساتھ ہی خود ساختہ طرزِ پردہ پر اتنا

زوردیا جائے کہ عورتوں کے لیے حصولِ علم پر پردے کو ترجیح حاصل ہو جائے۔ اور ان کا باہر نکلنا بند ہو جائے۔ یہ بھی حدیث ہے کہ اطلبوا العلم ولو کان بالصین (علم حاصل کرو خواہ چین میں ہو یعنی چین میں بھی علم حاصل ہو تو وہاں جاؤ)۔ اس کے لیے بھی باہر ہی نکلنا پڑتا ہے۔ اس دشواری کا حل یہ نکلا کہ عورتوں کے لیے صرف اتنا علم کافی ہے کہ وہ نماز روزے اور حیض و نفاس کے مسائل سے واقف ہو جائیں۔ اور یہ تعلیم انہیں گھر پر مل ہی جاتی ہے۔ باقی سارے علوم و فنون مردوں کے لیے مخصوص ہیں۔

یہاں فضائلِ علم پر کوئی مفصل گفتگو مقصود نہیں۔ غرض یہ کرنا ہے کہ تحصیلِ علم میں زن و مرد کی کوئی تفریق نہیں رکھی گئی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض علوم سے مرد زیادہ بہتر کام لے سکتے ہیں اور بعض سے عورتیں۔ لیکن عام اصول یہی ہے کہ ہر علم و فن کا حصول دونوں کا یکساں حق اور دونوں کا ایک جیسا فریضہ ہے آج یہ پوری طرح واضح ہو چکا ہے کہ عورتیں محض نرسنگ اور ٹائپنگ ہی کا کام نہیں کر سکتیں بلکہ وہ بہترین پائلٹ بن سکتی ہیں۔ اعلیٰ ڈاکٹر اور سرجن بن سکتی ہیں۔ جاسوسی کے بغیر آج کوئی حکومت نہیں چل سکتی اور اب یہ فریضہ عورتوں سے بہتر کوئی نہیں انجام دے سکتا۔ رائفل ٹریننگ میں بھی عورتوں کے کمالات اب راز نہیں رہے۔ اعلیٰ درجے کی پروفیسر، بیرسٹر، جج، پرنسپل، مصنف، شاعر، ادیب غرض سب کچھ بننے کی صلاحیتیں عورتوں میں اسی طرح موجود ہیں جس طرح مردوں میں (امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت جج بھی بن سکتی ہے)۔ وہ ہر طرح خود کفیل بن سکتی ہیں۔ پھر سوال یہ ہے کہ آخر کس اسلامی تعلیم کی رو سے ہمارے معاشرے نے اپنی نصف آبادی کو حصولِ علم و ہنر سے محروم کر کے انہیں بے کار گھروں میں بند کر رکھا ہے؟ ہم اپنے بزرگوں میں بعض ایسی عورتوں کو جانتے ہیں جو قرآن سے لے کر اخبار تک پڑھ لیا کرتی تھیں۔ لیکن آخر عمر تک لکھنے کے لیے قلم ہاتھ میں نہ لیا۔ ان کے ذہن پر یہ ہوّا بٹھا دیا گیا تھا کہ عورت کو لکھنا نہیں سکھانا چاہیئے کیونکہ معلوم نہیں وہ کن کن محرم و نامحرم مردوں کو خطوط لکھنے لگے گی۔ ہمارے بعض اہلِ علم خاندانی منصوبہ بندی کو (باوجود اس کے کہ از روئے کتاب و سنت و تفقہ اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں) الوأد الاصغر قرار دیتے ہیں لیکن عورتوں کی ذہنی و عملی صلاحیتوں کو زندہ درگور کر نا کیا بجائے خود الوأد الاکبر نہیں؟ ہم نے یہ کیوں سمجھ رکھا ہے کہ عورت کا صرف ایک ہی مصرف ہے۔ اسے دیکھ کر ہمارے ذہن میں یہ خیال کیوں نہیں پیدا ہوتا کہ یہ بھی بلند انسان ہے یا ہو سکتی ہے؟ ہم نے اسے اتنا کمزور کیوں سمجھ رکھا ہے — بلکہ بنا دیا ہے — کہ وہ گھر سے باہر نکلی اور کسی نے اسے اڑا لیا۔ اس کے اندر اخلاقی جرأت و قوت اور خودداری و خود حفاظتی کی صلاحیت کیوں مفقود ہو گئی ہے؟

کئی سال ہوتے ایک بار مری میں مال روڈ پر ایک مولانا قسم کے بزرگ ملے۔ علیک سلیک کے بعد ہی انہوں نے کچھ غیظ و غضب کے لہجے میں مجھ سے فرمایا: دیکھیے اس بے حیا کو کس بے تکلفی سے ہنس ہنس کر غیر مردوں سے بات کر رہی ہے؟ میں نے عرض کیا: مولانا! آپ اس وقت کئی گناہوں کے مرتکب ہوئے ہیں۔ بہتر یہ ہے کہ توبہ استغفار فرمائیے۔ اولاً تو آپ یہ بتائیے کہ آپ نے اتنے ذوق شوق اور غور و خوض سے اس "بے حیا" کی طرف دیکھا ہی کیوں؟ دوسرے یہ فرمائیے کہ آپ نے یہ بدگمانی کیوں کی کہ وہ غیر مردوں سے بات کر رہی ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ ان میں ایک اس کا شوہر اور باقی اس کے بھائی یا قریب ترین محارم ہوں؟ تیسرے یہ کہ آپ کے دل میں جو یہ وسوسہ پیدا ہو رہا ہے کہ وہ "بے حیا" ضرور کچھ "آشنائی" کی باتیں کر رہی ہوگی یہ بجائے خود کیا سوئے ظن نہیں؟ آپ اگر معاف فرمائیں تو میں آپ کی نفسیات کے متعلق کچھ عرض کروں؟ کہنے لگے۔ فرمائیے۔ میں نے عرض کیا: مولانا آپ برا نہ مانیں۔ میرا آپ کے بارے میں اس وقت کا نفسیاتی تجزیہ یہ ہے کہ آپ کا یہ غصہ اس لیے نہیں کہ وہ بے حیا ان مردوں سے کیوں باتیں کر رہی ہے۔ بلکہ یہ جلال صرف اس لیے ہے کہ وہ کم بخت آپ سے کیوں نہیں باتیں کرتی۔ آپ ذرا استفت قلبک کو پیش نظر رکھیے۔ میرے آخری جملے پر مولانا نے ایک ایسا فرمائشی قہقہہ لگایا جس میں تائید اور تردید کے دونوں پہلو جھلک رہے تھے۔ اس واقعے کے ذکر سے ہمارا مقصود صرف یہ بتانا ہے کہ عورت ذات کے متعلق خود ہمارے اذہان میں بڑے گھٹیا اور پست خیالات ہر وقت چکر لگایا کرتے ہیں۔ اور پردے یا تعلیم نسواں وغیرہ کے تمام مسائل کو ہم اسی غلط بین عینک سے دیکھنے کے عادی ہو چکے ہیں۔

چند دن پہلے کا ایک اور دلچسپ واقعہ بھی سن لیجئے۔ ایک مشہور گدی کی پیرانی صاحبہ نے ایک عزیز پر طنز کرتے ہوئے فرمایا کہ: "تمہاری فلاں عزیزہ کے متعلق سنا ہے کہ وہ اپنے شوہر کے پاس لندن گئی ہے۔ وہاں تو وہ برقعے کے بغیر ہی پھرتی ہو گی اور غیر مردوں سے ہاتھ بھی ملاتی ہو گی۔" اس شخص نے کہا کہ: "آپ کو یہ علم ہے کہ آپ کے گدی نشین شوہر نامدار اپنے خلوت کدے میں کیا شغل فرمایا کرتے ہیں؟ پہلے ان سے دریافت کیجئے کہ یہ ہر روز نامحرم مریدنیوں سے برکت دینے کے لیے مصافحہ کیوں فرماتے ہیں اور ان سے اپنے ہاتھ پاؤں کیوں چھواتے ہیں۔ بعض تو ہاتھ پاؤں اور سر دبواتے بھی ہیں۔ ان سے پہلے پوچھیئے کہ کس شریعت میں یہ لکھا ہے کہ لندن میں غیر مرد سے ہاتھ ملانا تو ناجائز ہے لیکن "متبرک میلوں ٹھیلوں" میں نامحرم اور بے پردہ عورتوں کا اگر ایک نامحرم پیر کے ہاتھ پاؤں چومنا اور دبانا بالکل جائز ہے؟ مجھے لندن میں اپنی عزیزہ کے متعلق کسی نامحرم سے ہاتھ ملانے کی کوئی اطلاع نہیں ملی ہے۔ لیکن گدی نشین صاحب کے متعلق آپ کو بھی علم

ہے اور مجھے بھی اور سارے جہان کو بھی - آپ انہیں روکئے اور میں اسے روکتا ہوں؟

عجیب منطق ہے کہ تقدس کے پردے میں سب کچھ جائز ہو جاتا ہے اور اگر وہی کام کوئی ایسا شخص کرے جو مصنوعی تقدس مآبی سے خالی ہو تو اس پر تکفیر و تفسیق کا خنجر چلنے لگتا ہے - جو کچھ جواب پیرانی کو دیا گیا ہے وہ ہے تو الزامی، اور ایک ناجائز بات سے دوسری ناجائز بات کا جواز نہیں پیدا ہوتا - لیکن اس سے اتنا ضرور واضح ہوتا ہے کہ نگاہ عموماً یک طرفہ پڑا کرتی ہے - ایک طرف حسن ظن ہوتا ہے اور دوسری جانب سوئے گمان -

آج ہمیں ضرورت ہے کہ ہماری عورتیں نرس، ڈاکٹر، سرجن، پائلٹ، توپچی، پروفیسر، مخبر وغیرہ بنیں - اور یہ تقریباً ناممکن ہے کہ گھروں میں قید رہ کر یا ہر جگہ برقعے لاد کر ان علوم و فنون کو حاصل کر سکیں - انہیں مرہم پٹی کرنی ہے، آپریشن کرنا ہے - رائفل ٹریننگ لینی ہے - ہوابازی اور بمباری کا ہنر سیکھنا ہے - مشین گن چلانی ہے طلبہ کو تعلیم دینی اور خود تعلیم گاہوں میں تعلیم حاصل کرنی ہے - غرض بیسیوں فرائض قومی ہیں جو انہیں انجام دینے ہیں - صرف ٹائپنگ یا فون آپریٹنگ سیکھنے پر اکتفا نہیں کرنا ہے - اب آپ یا تو یہ دعویٰ کیجئے کہ عورتوں کو کوئی علم و ہنر (جس کا ذکر کیا گیا) سیکھنے کی ضرورت ہی نہیں یا یہ بتائیے کہ عورتیں گھروں یا برقعوں میں بند ہو کر یہ دشوار کام کیونکر انجام دیں؟ ممکن ہے کوئی کہہ دے کہ فلاں فلاں عورتوں نے برقعوں میں رہ کر ایم - اے پی - ایچ - ڈی کر لیا یا ڈاکٹرنی بن گئیں - لیکن اس کا اندازہ کرنا ہو تو کسی میڈیکل کالج میں جا کر اندازہ کر لیجئے کہ وہاں کی کتنی طالبات برقع پوش ہیں اور کتنی بے برقع - یا ملک میں ایم - اے - پی - ایچ - ڈی کرنے والی عورتوں میں کتنی بے برقع ہیں اور کتنی برقع پوش - اور خود برقع پوشوں سے دریافت کیجئے کہ انہیں علم و ہنر سیکھنے میں کیا کیا مشکلیں پیش آئی ہیں؟ خود سفر ہی کو دیکھ لیجئے - پردے والی عورت کے لیے سفر کتنا دشوار ہے - اپنے رشتے داروں سے ملنے، عیادت و تعزیت کرنے، علم حاصل کرنے یا کچھ معاشی زندگی درست کرنے کے لیے عورت کو باہر جانا ہی پڑتا ہے اور کچھ نہیں تو سفر حج کے لیے تو ـــــ اگر صاحب استطاعت ہے ـــــ جانا ہی پڑے گا - ان تمام ضروری سفروں کو پیش نظر رکھیئے اور برقع لادنے والی کی دشواریوں کو بھی سامنے رکھیئے - اس کے بعد فیصلہ کر لیجئے کہ اسلامی پردہ کیا ہو سکتا ہے - آج ریلوں، جہازوں، طیاروں، بسوں پر برقعے کے ساتھ سفر کرنا دشواری سے خالی نہیں - اس کا حل یہ نکالا گیا ہے کہ عام طور پر ہماری عورتیں برقع تو اوڑھ لیتی ہیں لیکن چہرہ کھلا ہوتا ہے - ایسے برقعوں میں ہم بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے - کم از کم اس سے "ڈسٹ پروف" کا کام تو چل ہی جاتا ہے - اور ایک لحاظ سے یہ مسلمان سوسائٹی کے لیے ادنائے جلباب کا قائم مقام بھی ہو جاتا ہے - لیکن اختلاف ایسے برقعے سے ہے جس میں سر، چہرہ اور سارا جسم ہر آن لپٹا رہے

اس سے سفر میں بڑی دشواریاں پیش آتی ہیں اور عورت ایک تماشا بن کر رہ جاتی ہے ۔ ایسے سفروں میں جب کہ اور بھی بیسیوں مسافرین و مسافرات ساتھ ہوں کوئی ایسا خطرہ نہیں ہوتا جو منہ چھپانا ضروری کا ہو ۔ اور حکم میں بتایا گیا ہے کہ ادنائے جلابیب اصلاً تو گھر سے باہر جانے والیوں کے لیے ہے دوسرے ادنائے جلابیب سے چہرہ مستور نہیں ہوتا ۔ تیسرے اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ قومی شناخت ہو جائے اور انہیں چھیڑا نہ جائے ۔ کھلے ہوئے چہرے کے ساتھ سفر میں جو برقع ہوتا ہے اس سے یہ سارے مقاصد حاصل ہو جاتے ہیں ۔ اور حالتِ سفر ختم ہونے کے بعد فرض کیجیے ایک عورت انگلستان میں کوئی تعلیم حاصل کر رہی ہے تو اس کے لیے برقعے کی کیا کوئی ضرورت ہے؟ اس لیے کہ احکام پردہ کے تمام مقاصد وہاں یوں ہی اسے حاصل ہیں ۔

برقعے پر ایک لطیفہ یاد آیا جو اتفاق سے ایک سچا واقعہ ہے ۔ سابق پنجاب میں ایک صاحب اپنی نئی دلہن کو بیاہ کر گھر لے جا رہے تھے ۔ دولہا میاں تقریباً ہر اسٹیشن پر اتر کر بیوی کی مزاج پرسی یا ضرورت دریافت کرنے زنانے ڈبے کی طرف آتے تھے ۔ وہ جب آتے تو دیکھتے کہ بیوی کی نقاب الٹی ہوئی ہے اور وہ مزے سے اسٹیشن کے تمام مسافروں وغیرہ کو دیکھ رہی ہے لیکن شوہر پر نظر پڑتے ہی وہ اپنی نقاب چہرے پر ڈال لیتی ۔ دو چار بار شوہر نے یہ حرکت دیکھی اس کے بعد اس نے کہا : ذرا برقع لانا ۔ بیوی پہلے تو جھجکی پھر برقع اتار کر دے دیا ۔ شوہر نے وہیں اسٹیشن پر کھڑے کھڑے برقعے کو دیا سلائی دکھا کر راکھ کا ڈھیر بنا دیا ۔ بیوی نے کہا : ہیں ہیں یہ کیا کر رہے ہیں ؟ شوہر نے کہا : یہ اس لیے کر رہا ہوں کہ تمہارا پردہ کسی مسافر سے نہیں ، صرف مجھ سے ہے ۔ لہذا ایسے برقعے کو نذرِ آتش ہی ہونا چاہیئے جو غیروں سے پردہ اٹھا دے اور شوہر سے پردہ کرا دے ۔

میں نے غالباً ۱۹۶۱ء میں مدراس میں بھی ایک دلچسپ چیز دیکھی کہ وہاں کی شریف زادیاں ڈاکٹروں سے پردہ نہیں کرتی تھیں اور حکیموں سے ان کا پردہ ہوتا تھا ۔ غالباً اس لیے کہ حکیم اکثر ڈاڑھی والے ہوتے تھے ۔ حکیموں سے پردے کی وجہ یا تو ان کی ڈاڑھی کا احترام ہو سکتا ہے یا کوئی خاص ذہنی خطرہ جو ڈاکٹروں سے نہ ہو ۔

پانچویں سوال کا جواب

یہیں سے پانچویں سوال کا جواب بھی نکل آتا ہے ۔ سوال یہ ہے کہ ہمارے معاشرے کے موجودہ پردے میں کہاں کہاں ترمیمات ہونی چاہئیں ؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ خواہ گھر ہو یا باہر ، اقامت ہو یا سفر ، اپنا ملک ہو یا بیرونی ملک ، محارم ہوں یا غیر محرم ہر جگہ کی سوشل ضرورت کے مطابق ہی پردے کی حدود قائم کرنی چاہئیں اگر واقعی خطرہ ہو تو محارم کے سامنے بھی نہ آنا چاہیئے خواہ وہ سوتیلا فرزند ، یا سوتیلا باپ یا کوئی اور رشتے دار

ہو۔ اور اگر ماحول پُرخطر نہیں تو ڈاکٹر، اساتذہ، حکام محکمہ، سوداگر، منتظم وغیرہ کسی کے سامنے چہرہ کھول کر آنے میں ہرج نہیں۔ اگر واقعی خطرہ ہے تو گھر سے باہر بھی نہیں نکلنے دینا چاہیئے لیکن اگر خطرات نہیں تو عورت کے لیے چہرہ کھول کر باہر آنے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اسی طرح اگر اپنی قوم یا ملک کا ماحول پُر از خطر ہے تو عورت کو اس سے پرہیز لازمی ہے اور اگر بیرونِ ملک یا غیر قوم ان خطرات سے خالی ہے تو عورت کے لیے وہاں کھلا چہرہ لے کر جانے میں کوئی حرج نہیں۔ پردے کے احکام کا مقصد صرف یہ ہے کہ پُرامن اور پاکیزہ ماحول ہو اور دل کے اندر تقویٰ و حیا جاگزیں ہو۔ پس زمان و مکان، ماحول، قوم اور ملک اور خود نفس کے تقاضوں کے مطابق ہی چلنا ہوگا۔ جہاں جس طرح کے تقاضے ہوں گے اسی کے مطابق حجاب کے احکام ہوں گے خواہ گھر کے اندر ہو یا باہر، راستے میں ہو یا منزل پر، اپنی قوم یا ملک میں ہو یا باہر دوسری قوم میں۔ جہاں محفوظیت، تقوےٰ، حیا اور انسانیت کے تقاضے جس ڈھنگ سے پورے ہوں گے وہی اختیار کیے جائیں گے۔ ایک ہی طرح کے انداز و اطوار ہر جگہ اور ہر موقعے پر نہیں چل سکتے۔ اور یہ منشائے شریعت بھی نہیں۔

چھٹے سوال کا جواب

چھٹا سوال یہ ہے کہ مختلف ممالک کی رعایت سے پردے کی حدود میں کیا اختلافات قابلِ قبول ہیں؟

اس سوال کا جواب کسی حد تک پانچویں سوال کے جواب میں موجود ہے۔ جس طرح اپنے ملک سے دوسرے ملک میں جا کر وہاں کے قوانین ملکی کی پابندی ضروری ہوتی ہے اسی طرح وہاں کے آدابِ معاشرت کی پابندی بھی ایک اخلاقی تقاضا ہے۔ البتہ یہ لحاظ رکھنا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ ممنوعاتِ شرعیہ کا ارتکاب نہ ہو۔ عصمت و حیا کے تقاضوں کو پورا کرنا ہر مسلمان عورت کے لیے لازمی ہے۔ یورپ میں بعض حصۂ جسم کی عریانی فیشن میں داخل ہے لیکن ایک مسلمان عورت کے لیے یہ بالکل روا نہیں اگرچہ اس عریانی سے مفاسد نہ پیدا ہوتے ہوں۔ لیکن وہاں چہرہ ڈھانپنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ چہرہ کھلا رکھنے کے مفاسد وہاں موجود نہیں۔ یہ مفاسد وہاں اتنے ہی بھرے ہیں جتنے یہاں چہرہ ڈھانکنے کے باوجود ہیں۔ لیکن اگر ہماری عورتیں کسی ایسے علاقے میں جاتی ہیں جہاں چہرہ چھپائے بغیر عورتوں کا باہر نکلنا معیوب ہے تو وہاں کے آدابِ معاشرہ کا تقاضا یہی ہونا چاہیئے کہ ہماری عورتیں بھی چہرہ چھپائے رکھیں بجز اس کے کہ کوئی شدید ضرورت پیش آ جائے۔

کسی معاشرے کے آداب کے جائز آداب کے مطابق چلنا ایک ایسا اخلاقی تقاضا ہے جو بعض اوقات ایک اضطراری مجبوری کی سی شکل رکھتا ہے۔ کسی سوسائٹی میں معمولی باتوں پر ٹوکنا کوئی قابلِ تعریف بات نہیں۔ یہی وہ مواقع ہیں جس کے لیے فقہ اسلامی کا "اصول تیسیر و توسیع" وضع کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

۔ آئمہ مجتہدین کا ایک متفق علیہ فقہی اصول ہے۔ المشقۃ تجلب التیسیر (مشقت آسانی چاہتی ہے) امام شافعی فرماتے ہیں۔ اذا ضاق الامر اتسع یعنی جب کسی معاملے میں تنگی پیدا ہو جائے تو اس میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔

یہ آسانی یا وسعت صرف جان کنی پیدا کرنے والے اضطرار ہی کے لیے نہیں بلکہ عام حاجت کے لیے بھی ہوتی ہے۔ فرض کیجئے ایک مریض کو کوئی مرض ہے جو اگرچہ جان لیوا نہیں لیکن باعث آزار ہے اور اس کے لیے اس کے کسی قابل ستر حصۂ جسم میں انجکشن یا دوا یا چیرا لگانے کی ضرورت ہے تو بقدر ضرورت اسے کھولا جاسکتا ہے خواہ معالج و مریض دونوں ہم جنس ہوں یا مختلف الجنس ہوں۔

اسی طرح کی بعض دشواریاں عورتوں کے لیے سفر میں، تعلیم و تعلّم میں، جاسوسی میں، بیرونی ممالک میں اور بہت سے دوسرے ہنگامی حالات میں پیش آسکتی ہیں اور آتی رہتی ہیں۔ اور خاص سوسائٹیوں میں بھی پیش آسکتی ہیں۔ اس وقت اس موقعے کے جو تقاضے ہوں گے ان کے مطابق تنگی میں فراخی اور مشقت میں آسانی پیدا کر لی جائے گی۔ اور یہ عین فقہی اصول کے مطابق ہی تسلیم کیا جائے گا۔

چند قابل غور نظائر

اس موقعے پر نامناسب نہ ہوگا اگر عہد نبوی کی بھی کچھ نظیریں پیش کر دی جائیں۔ ان سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ عام حالات میں اور مخصوص حالتوں میں حجاب کا کیا انداز رہا ہے؟ نیز اس سے ہم بہ آسانی اپنے معاشرے کی رسم پردہ کا اس دور کے پردے سے مقابلہ بھی کر سکیں گے۔ ملاحظہ ہو:

(۱) حضرت انسؓ غزوۂ احد کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولقد رأیت عائشۃ وام سلیم وانھما لمشمرتان ارٰی خدام سوقھما تنقلان القرب علی متونھما ثم تفرغانہ فی افواہ القوم ثم ترجعان فتملآنھا فتفرغانہ فی افواھھم (بخاری ومسلم)

میں نے عائشہ اور ام سلیم کو دیکھا کہ دونوں بڑی تیز رفتاری سے کام کر رہی ہیں۔ ان کی پنڈلیاں میری نگاہوں کے سامنے تھیں۔ دونوں اپنی اپنی پشت پر مشکیزے اٹھائے ادھر سے ادھر جاتیں اور لوگوں کے منہ میں پانی ڈالتیں اور پھر واپس آکر مشکیزے پر کرتیں اور لوگوں کے منہ میں پانی ڈالتیں۔

(۲) غزوۂ احد کا واقعہ بیان کرتے ہوئے سہل ابن سعدؓ فرماتے ہیں:

کانت فاطمۃ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تغسلہ وعلیؓ یسکب الماء بالمجن فلما رأت

فاطمة ان الماء لايزيد الدم الا كثرة اخذت قطعة من حصير فاحرقتها والصقتها فاستمسك الدم

حضرت فاطمہؓ بنتِ رسولؐ حضورؐ کے زخموں کو دھو رہی تھیں اور حضرت علیؓ ڈھال سے پانی انڈیلتے جاتے تھے۔ جب فاطمہؓ نے دیکھا کہ دھونے سے خون اور بہتا ہی جاتا ہے تو چٹائی کا ایک ٹکڑا لے کر جلایا اور اسے زخم پر رکھا جس سے خون بند ہو گیا۔

(۳) اسی موقعے پر فارع نامی قلعے (جس میں مسلمان عورتوں کو محفوظ کر دیا گیا تھا) کے گرد چند یہود آ گئے اور ایک نے دیوار پر چڑھ کر عورتوں کو دیکھا۔ حضرت صفیہؓ بنتِ عبد المطلب نے ایک چوب لے کر اس زور سے اس کے سر پر ضرب لگائی کہ وہیں وہ ختم ہو گیا۔ پھر اس کا سر کاٹ کر قلعے سے باہر پھینک دیا۔ یہود دیکھے کہ یہاں بھی محافظ مرد موجود ہیں اور وہ سب وہاں سے بھاگ کھڑے ہوئے۔ یہ مفصل واقعہ طبرانی کی کبیر اور اوسط میں موجود ہے۔

(۴) ام عمارہ (نسیبہ بنت کعب مازنیہ) کہتی ہیں کہ میں میدانِ احد میں لوگوں کو پانی پلاتی پھرتی تھی۔ جب مسلمان بکھر گئے تو میں حضورؐ کے پاس آ گئی۔ اس وقت میں مصعبؓ بن عمیر کے پاس تھی۔ میں نے اپنا مشکیزہ پھینک کر تلوار سونت لی۔ کبھی تلوار چلاتی اور کبھی تیر کمان سے کام لیتی۔ ابن قمئہ کی ضرب سے ان کے کاندھے پر ایک گہرا زخم بھی آ گیا تھا جس میں تندرست ہونے کے بعد گڑھا ہو گیا تھا۔ ابن ہشام نے یہ روایت تفصیل سے نقل کی ہے ایک دوسری روایت کے مطابق حضورؐ فرماتے ہیں کہ میں جس طرف بھی نظر اٹھا کر دیکھتا تھا ام عمارہ اسی طرف لڑتی ہوئی نظر آتی تھیں۔

(۵) ابن عباس نجدہ ابن عامر حروری کے چند سوالات کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

قد كان يغزو بهن فيداوين الجرحى ويحذين من الغنيمة (رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی عن نجدہ)

حضورؐ عورتوں کی معیت میں بھی جنگ فرماتے تھے۔ یہ عورتیں زخمیوں کی مرہم پٹی کرتی تھیں اور مالِ غنیمت میں ان کا بھی حصہ ہوتا تھا۔

(۶) ام عطیہ فرماتی ہیں:

غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات اخلفهم في رحالهم فاصنع لهم الطعام واداوى الجرحى واقوم على المرضى (رواہ مسلم عن ام عطیہ)

میں نے حضورؐ کے ساتھ سات جنگوں میں شرکت کی ہے۔ میں خیموں یا دوسرے ٹھکانوں میں قیام کرتی تھی۔ جہاں مجاہدوں کے لیے کھانا تیار کرتی تھی۔ زخمیوں کی مرہم پٹی اور مریضوں کی نگہداشت بھی کیا کرتی تھی۔

(۷) ربیعؓ بن معوذ کا بیان ہے :

لقد کنا نغزو مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لنسقی القوم و نخدمھم و نرد القتلی الجرحیٰ الی المدینۃ۔

ہم عورتیں حضورؐ کے ساتھ شریک غزوات ہوا کرتی تھیں تاکہ پیاسوں کو پانی پلائیں، ان کی خدمت کریں۔ مقتولوں اور زخمیوں کو اٹھا کر شہر میں لائیں۔

(۸) جناب رفیدہ نے اپنا خیمہ مسجد نبوی کے پاس ہی اس لیے نصب کرایا تھا کہ جو بیمار یا زخمی ہوں ان کی باقاعدہ تیمارداری اور مرہم پٹی کر سکیں (اسد الغابہ)

یہ سب روایتیں بتاتی ہیں کہ عہد نبوّت کی جنگوں میں عورتیں مردوں کو پانی پلاتی تھیں۔ ان کے لیے کھانا تیار کرتی تھیں۔ زخمیوں کی مرہم پٹی اور نرسنگ کا کام کرتی تھیں۔ زخمیوں اور مقتولوں کو اٹھا اٹھا کر لاتی تھیں اور ان تمام جنگی خدمات کے علاوہ جنگی مقابلہ بھی کرتی تھیں اور موقعے پر خولہ بنت ازور کی طرح فوج کی قیادت بھی کرتی تھیں جو اسلامی تاریخ کا ایک کھلا ہوا اور روشن باب ہے۔ پھر یہ عورتیں نبرد آزما مردوں کی طرح غنیمت کے حصّے بھی پاتی تھیں۔ اچھی طرح غیر جانبدارانہ غور و خوض کرنے کے بعد بتایئے کہ کیا عہد نبوّت میں ہماری طرح عورتوں کو گھروں میں بند رکھا جاتا تھا۔ اور کیا عورتیں یہ تمام خدمات اپنے چہرے ڈھانپ کر یا برقعے اوڑھ کر کیا کرتی تھیں۔ چہرہ تو چہرہ ہے وہاں عبد اللہ بن عباس کی روایت کے مطابق حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلیمؓ کی پنڈلیاں بھی نظر آ رہی تھیں۔

یہ درست ہے کہ یہ جنگی مواقع ہیں جو ایک عارضی اور فوری ضرورت ہے۔ لیکن اس قسم کی ضرورتیں دوسرے مواقع زندگی پر بھی پیش آ سکتی ہیں اور آتی رہتی ہیں خواہ سفر ہو یا حضر۔ جنگ ہو یا امن۔ کچھ اور روایات بھی ملاحظہ فرمایئے جن کا تعلق عام پُرامن زندگی سے ہے۔

(۱) ہم پہلے حکم میں بتا چکے ہیں کہ زیر دستوں (قیدیوں) سے ان کی مالکاؤں کا پردہ نہیں۔ نیز دوسرے حکم کے ضمن میں اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ طوافون علیکم بعضکم علیٰ بعض یعنی تمہیں ایک دوسرے کے سامنے باربار آنا ہی پڑتا ہے۔ یہ مجبوری صرف گھروں کے اندر ہی نہیں باہر بھی ہو سکتی ہے۔ معلم ہو یا کاروباری لین دین کرنے والا، معالج ہو یا افسر۔ اس قسم کے لوگوں سے اگر باہر جا کر بار بار واسطہ پڑتا ہو تو یہ بھی اسی قسم کی مجبوری ہے۔ اور کسی مہذب ملک کی سوسائٹی میں جہاں شرافت و امن اپنے ملک سے زیادہ ہو اسی قسم کی سوشل مجبوری بھی ہو سکتی ہے۔ ان تمام مجبورانہ حدود کے مواقع کا فیصلہ خود ایک مسلمان عورت کر سکتی ہے۔

(۲) ایک بار حضورؐ کی خدمت میں ایک عورت آئی فضلؓ بن عباسؓ جو ابھی کم سن تھے اس کی طرف بار بار

غور سے دیکھنے لگے۔ حضورؐ نے ان کے سر کو پکڑ کر گھما دیا جس کا مطلب یہ تھا کہ اس کی طرف گھور کر نہ دیکھو۔

(۲) حضرت علیؓ سے بھی ایک بار حضورؐ نے فرمایا کہ اچانک کسی عورت پر نظر پڑ جائے تو پہلی نظر معاف ہے لیکن پھر اسے دیکھنا روا نہیں۔

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوتا ہے عورتوں کا چہرہ عام طور پر کھلا ہی رہتا تھا اور جیسا کہ ہم پہلے حکم ۸ کے حاشیے میں لکھ چکے ہیں ولو اعجبک حسنھن سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ غرض پردے کے متعین حدود کا فیصلہ اپنے ماحول کے مطابق ایک مسلمان عورت کو کر لینا چاہیئے

مروّجہ پردے کے نقصانات

مروجہ پردہ ہمارے معاشرہ کے لیے نہایت نقصان رساں ثابت ہوا ہے اور اس کی ذمہ داری زیادہ تر مردوں پر ہے۔ مردوں کا یہ حال ہے کہ خود تو تفریحات کرتے ہیں، ہوا خوری کرتے ہیں، لطف صحبت حاصل کرتے ہیں اور اپنی صحت درست رکھنے کے سو جتن کرتے ہیں۔ لیکن عورتوں کے بارے میں یہ نظریہ ہے کہ وہ تنگ و تاریک گھروں میں بند رہیں۔ تازہ ہوا سے محروم رہیں۔ چولھے کے دھوئیں اور راکھ میں اٹی رہیں۔ بچوں کی غلاظت صاف کرنے، کپڑے دھونے اور برتن مانجھنے، بچوں کو کھلانے اور بہلانے میں لگی رہیں۔ اور مدقوق ہو جائیں تو یہ عین عدل و مساواتِ حقوق ہے۔ اس حق تلفی میں جو ذہنیت کام کرتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ یہ غریب مرتی ہے تو مرے۔ اس کی زندگی میں بھی تعدد ازواج کا دروازہ کھلا ہے اور مرنے کے بعد تو اس میں کلام ہی نہیں۔ دوسرے الرجال قوامون علی النساء کی تفسیر ان کے نزدیک یہ ہے کہ مرد ہر طرح ان پر حاوی و جابر ہیں اس لیے یہ جو جی چاہے کریں ان سے کوئی بازپرس نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض مواقع پر خود عورت ظالم اور مرد مظلوم ہوتا ہے۔ اور ایسے موقعوں پر عورت کی پاسداری نہیں کی جا سکتی۔ لیکن ہمارے معاشرے میں جو چیز بالعموم رائج ہے وہ یہی ہے کہ عورت بے دست و پا قیدی ہے اور مرد اس کا آزاد آقا۔

عورتوں کو گھروں میں قید رکھنے اور علم و ہنر سے محروم رکھنے کا سب سے بڑا نقصان یہ ہوا ہے کہ ذہنی طور پر عورتیں مفلوج ہو گئی ہیں۔ ان کو کپڑے، زیور اور سنگھار کے سوا اور کوئی اونچی بات سوچنے کے قابل ہی نہیں رکھا گیا ہے۔ وہ دشمن کے مقابلے کا تصور ہی نہیں کر سکتیں۔ خطرات کے وقت گھر سے باہر جانے کا خیال نہیں لا سکتیں اور بے دلی کو دور کرنے کے لیے کوئی کام کرنے کو معصیت سمجھتی ہیں۔ اور بچوں کی اعلیٰ تربیت کرنے کی صلاحیتوں سے بے بہرہ رہتی ہیں۔ یہ محض خیالی باتیں نہیں۔ واقعات ہیں۔ ۱۹۴۶ء کے فسادات بہار کے موقعے پر بعض آبادیوں میں بلوائیوں نے یورش کی۔ مردوں نے اپنی بساط بھر مقابلہ کر کے اپنی جانیں دے دیں اور عورتوں نے کنوؤں میں

کو دکو دکر خودکشی کر لی۔ ایک گھر میں آگ لگائی گئی۔ باہر نکل کر بھاگنے کا خاصا موقع تھا مگر عورتوں کے تصور میں بھی یہ نہ آسکا کہ گھر سے باہر کس طرح نکلا جا سکتا۔ مرد اور بچے تو نکل بھاگے اور عورتیں وہیں جل کر رہ گئیں۔ مشرقی پنجاب میں پچاس ہزار عورتوں کو مسلمانوں سے چھین لیا گیا۔ لیکن نہ ان میں تاب مقابلہ تھی کہ لڑکر جان دیتیں۔ نہ ان میں اتنی جرأت تھی کہ قبضے میں آنے کے بعد از خود نکل کر پاکستان پہنچ جاتیں۔ اور نہ ان کو پڑھنا لکھنا آتا تھا کہ مراسلت کر کے اپنا پتہ حکومت پاکستان کو دیتیں کہ ان کو واپس بلا لیا جائے۔ آج ہمارے معاشرے میں لاکھوں عورتیں ہیں جن کے شوہروں کی قلیل آمدنی بالکل ناکافی ہے بلکہ بعض بیوہ اور بچوں والیاں ہیں اور ان کا کوئی ذریعۂ معاش نہیں۔ وہ اپنے بچوں کو تعلیم و تربیت کہاں سے دیں گی جب کہ انہیں دو وقت روٹی نہیں ملتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ یا تو وہ عصمت فروشی پر مجبور ہوتی ہیں یا بھیک مانگتی پھرتی ہیں۔ یا فاقے کرتی ہیں اور جسمانی صحت و ذہنی خودی کو خاک میں ملا رہی ہیں۔ اگر انہیں گھروں میں بند کر کے علم و ہنر سے محروم رکھنے کی بجائے کچھ ہنر سکھایا جاتا تو اپنے گھر کی معاشی حالت کو سنبھال سکتیں اپنی آبرو اور اپنی خودداری و شرافت کو محفوظ رکھتیں اور دوسروں کی دست نگر نہ ہوتیں۔ آج اگر گھر کا ایک کمانے والا دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے تو اس کے سارے بال بچے بھی گویا زندہ درگور ہو جاتے ہیں۔ یہ کس شریعت میں لکھا ہے کہ عورتوں کو خودکفیل ہونے کا کوئی موقع نہ دو۔ انہیں کوئی علم و ہنر نہ سکھاؤ؟ اس کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ عورتیں ہمیشہ مردوں کی دست نگر اور مجبور و مقہور بن کر گھروں میں بند رہیں؟ کیا ایسی قوم کبھی سرفرازی کی نعمت سے ہمکنار ہو سکتی ہے جو اپنی آبادی کے نصف حصے کو بے مصرف، بے کار اور محض ہوسناکیوں کا مرکز بنا کر رکھ چھوڑے؟ بلاشبہ انتظام خانہ داری کی اور بچوں کی پرورش و تربیت کی ذمے داریاں عورتوں پر عائد ہوتی ہیں لیکن ساری ذمے داریاں صرف انہی پر نہیں۔ مرد بھی ذمے دار ہے اور جس طرح اندرونِ خانہ کی ذمے داریوں میں مرد بھی شریک کار ہے اسی طرح بیرونِ خانہ کے کاموں میں عورت کی شرکت بھی اس کا ایک حق ہے۔ اور اسے اس حق سے محروم رکھنا کوئی اسلامی تعلیم نہیں۔ مشہور فلسفی ابن رشد نے بالکل صحیح کہا ہے کہ "وہ قوم کبھی سرفرازی و سربلندی حاصل نہیں کر سکتی جس کی عورتیں مردوں کے دوش بدوش کارِ زندگی میں شریک نہ ہوں"۔

محمد مظہر الدین صدیقی

عہدِ رسالت میں تقسیمِ دولت

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے شمالی عرب میں کوئی مرکزی حکومت نہ تھی اور نہ اجتماعی آمدنی کے حصول اور تقسیم کا کوئی منظم طریقہ تھا۔ اسلام میں پہلی مرتبہ آمدنی کی تقسیم کا سوال اس وقت پیدا ہوا جب غزوۂ بدر کے بعد مال غنیمت مسلمانوں کے ہاتھ آیا۔ چنانچہ اس موقعہ پر قرآن مجید کی یہ آیت نازل ہوئی:

واعلموا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ و الیتامیٰ والمساکین وابن السبیل۔

جان لو کہ جو کچھ مال غنیمت تمہیں حاصل ہو اس میں سے پانچواں حصہ اللہ کے لیے ہے اور رسول کے لیے اور اس کے قریبی رشتہ داروں کے لیے اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے

اسلام کا یہ پہلا معاشی حکم تھا جس سے اس نے اپنے طریق عدل کا اظہار کیا۔ چنانچہ مالِ غنیمت کے پانچویں حصہ میں سے معاشرہ کے کمزور اور نادار افراد کو ایک حصہ دیا گیا۔ حالانکہ یہ ذریعہ آمدنی یعنی مال غنیمت درحقیقت اسلامی حکومت کی آمدنی نہ تھی بلکہ مجاہدین کی ذاتی سرفروشی اور قربانی کا نتیجہ تھی۔ پھر دوسرا معاشی سوال اس وقت پیدا ہوا جب مدینہ کے یہودی قبائل بنو نضیر اور بنو قریظہ پر مسلمانوں نے فتح پائی اور ان کی زمینوں کی تقسیم عمل میں آئی۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان زمینوں کو مہاجرین اور دو غریب انصاریوں کے درمیان تقسیم کر دیا۔ پھر جب خیبر کے یہودیوں پر مسلمانوں نے فتح پائی تو حضور رسالتمآب ؐ نے ان مفتوحہ اراضی کو بھی مجاہدین کے درمیان تقسیم کیا۔ لیکن ان دونوں مقامات یعنی مدینہ اور خیبر میں زمین کی تقسیم جن حالات میں کی گئی تھی ان کو پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے۔ یہ زمانہ اسلام کا بالکل ابتدائی عہد تھا جب کہ اس کی آمدنی نہایت قلیل اور وسائل بہت محدود تھے۔ مجاہدین کی ایک مستقل فوج اسلام کے لیے ہر وقت سینہ سپر رہتی تھی۔ ان فوجیوں کو کوئی مشاہرہ یا معاوضہ باقاعدہ طور سے حکومت کی طرف سے نہیں ملتا تھا۔ اور نہ مل سکتا تھا۔ اس لیے اس وقت ان کی خدمات کا معاوضہ صرف اسی صورت میں انہیں دیا جا سکتا تھا کہ مفتوحہ زمینیں انہیں کے درمیان تقسیم کر دی جاتیں۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل سے موجودہ نظامِ زمینداری یا جاگیرداری کا جواز ثابت کرنا بالکل

غلط ہے۔ کیونکہ اگر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں حکومت کی اتنی آمدنی ہوتی کہ وہ فوجیوں اور مجاہدین کو باقاعدہ تنخواہیں دے سکتے تو بہت ممکن ہے کہ آپؐ مفتوحہ زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہ فرماتے بلکہ جیسا کہ بعد میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کیا انہیں تمام مسلمانوں کی املاک قرار دیتے۔ اس کے علاوہ یہ زمینیں جو بطور جاگیر مسلمانوں کو دی گئی تھیں رقبہ میں اس قدر محدود تھیں کہ انہیں موجودہ مفہوم میں جاگیر نہیں کہا جا سکتا ہے۔ موجودہ زمینداریوں اور جاگیروں کا رقبہ اور ان کی نوعیت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عطا کردہ زمینوں سے بہت مختلف تھی اور ان دونوں کے درمیان کوئی مشترک علت نہیں پائی جاتی ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فتوحات کا دائرہ جب وسیع ہوا اور آپؐ کے قبضہ میں ایسی زمینیں آئیں جن پر غیر مسلم کاشت کرتے تھے تو آپؐ نے ان پر خراج یعنی محصول اراضی عائد کیا۔ خراج اسلام کا کوئی جدید محصول نہ تھا بلکہ ایران اور روم کے طریق محصول بندی سے ماخوذ تھا۔ چنانچہ ایران میں اس کو خراگ کہتے تھے اور روم میں (TRIBUTUM SOLI)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس زمانہ کی متمدن سلطنتوں کے سیاسی اور معاشی طریقے اختیار کرنے کو اسلام کے منافی نہیں سمجھتے تھے بشرطیکہ یہ طریقے مزاج اسلام اور دین کے بنیادی اصولوں کے مغائر نہ ہوں۔ خراج کی آمدنی فوجی مہمات کی تیاری پر صرف کی جاتی تھی کیونکہ اس زمانہ میں اسلامی مملکت کا سب سے بڑا خرچ یہی تھا۔ مسلمانوں سے زمین کی پیداوار پر خراج کی جگہ عشر وصول کیا جاتا تھا اور اسے عام محصول کی جگہ زکوٰۃ کی ایک مد قرار دیا گیا تھا۔ لیکن عشر اور زکوٰۃ میں فرق یہ تھا کہ عشر سال بھر کے بعد نہیں بلکہ فصل کے ختم ہوتے ہی وصول کیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ عشر کی صورت میں یہ استثنا نہ تھا کہ صرف بالغوں اور صحیح الحواس اشخاص سے عشر لیا جائے جیسا کہ زکوٰۃ میں ہوتا تھا بلکہ نابالغوں اور مجنونوں کی ملکیت سے بھی عشر وصول کیا جاتا تھا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد جیسا کہ آگے بیان ہوگا خراج اور عشر میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کی تفریق قائم نہیں رہی۔ بلکہ جب مسلمانوں نے حضرت عمرؓ کے منشا اور حکم کے خلاف غیر مسلموں سے بڑی بڑی جاگیریں، اور زمینیں خریدنی شروع کیں تو ان سے عشر کی بجائے خراج ہی وصول کیا گیا۔

غیر مسلموں سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے بجائے جزیہ وصول کیا۔ یہ محصول بھی ارکان دین میں سے نہ تھا۔ جیسا کہ اس زمانہ میں اکثر مسلمان سمجھتے ہیں بلکہ ایران اور روم کی محصول بندی کے طریقوں میں سے تھا۔ جسے مسلمانوں نے اپنا لیا۔ چنانچہ ایران میں اس محصول کو گزیت اور روم میں اسے ٹریبوٹم کیپٹس (TRIBUTUM CAPITS) کہتے تھے۔ البتہ ان سلطنتوں میں یہ محصول بلا امتیاز مذہب و

ملت ہر شخص سے لیا جاتا تھا۔ اسلام نے اسے صرف غیر مسلموں تک محدود رکھا۔ درحقیقت اس محصول کی کوئی مذہبی یا شرعی علت نہ تھی بلکہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان اس تفریق کی محرک ایک سیاسی اور قومی مصلحت تھی۔ اور وہ یہ کہ عرب ابتداء سے کسی منظم مرکزی حکومت کے اقتدار کے تابع نہیں رہے تھے۔ اور نہ کسی مرکزی حکومت کو محصول ادا کرنے کے عادی تھے۔ اس لیے وہ محصول کے نام سے حکومت کو کچھ دینا اپنے لیے ننگ وعار سمجھتے تھے۔ اور اسے غلامی کی علامت قرار دیتے تھے۔ چنانچہ اسلام نے اس بارے میں ان کے احساسات کی پاسداری کی اور محصول کے نام سے جزیہ وصول کرنے کے بجائے مسلمانوں سے زکوٰۃ لینی شروع کی۔ اس نظریہ کی تائید ایک اور واقعہ سے ہوتی ہے جسے بلاذری نے بیان کیا ہے۔ یہ مورخ لکھتا ہے کہ بنی تغلب کے عیسائی قبیلہ سے جب جزیہ کا مطالبہ کیا گیا تو انہوں نے اس کی ادائیگی اپنے لیے باعث ذلت سمجھی اور مسلمانوں کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ جزیہ کی بجائے ان سے زکوٰۃ کی دوچند رقم وصول کر لی جائے۔ مسلمانوں نے ان کی یہ تجویز منظور کر لی۔ اس سے نہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ عرب مسلمانوں پر جزیہ نہ لگانے کی وجہ یہ تھی کہ ان میں ادائیگی محصول کے خلاف ایک عام قومی احساس پایا جاتا تھا بلکہ اس واقعہ سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین جزیہ کو رکن دین یا اسلام کا کوئی بنیادی اصول نہیں سمجھتے تھے ورنہ یہ ظاہر ہے کہ اگر مسلمان جزیہ کو مذہبی اصول کی حیثیت دیتے تو وہ بنو تغلب کی یہ شرط کبھی نہ منظور کرتے کہ ان سے جزیہ کے بجائے زکوٰۃ کی دوچند رقم لے لی جائے۔ جزیہ کی شرح میں بھی مسلمانوں نے اقتضائے حالات کے تحت تبدیلیاں کیں۔ چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جزیہ کی شرح فی کس ایک دینار تھی۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں یہ شرح تبدیل ہو گئی۔ اگر زکوٰۃ کی طرح جزیہ کو بھی رکن دین خیال کیا جاتا تو حضرت عمرؓ اس کی شرح کبھی تبدیل نہ کرتے۔ جزیہ اور خراج کے علاوہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اسلامی حکومت کو زکوٰۃ اور فیئ سے بھی آمدنی ہوتی تھی۔ فیئ ان زمینات کو کہتے تھے جو براہ راست حکومت کی ملکیت ہوتی تھیں۔

ایک حدیث

فضائلِ قرآنی

ترمذی نے حارث اعور سے انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ حضورؐ نے ایک بار فرمایا:
ستکون فتنۃ (عن قریب ایک بڑا فتنہ ظہور میں آئے گا) حضرت علیؓ نے پوچھا کہ اس سے نکلنے کی کیا صورت ہوگی؟ حضورؐ نے فرمایا: کتاب اللہ (اللہ کی کتاب) اس کے بعد ہی حضورؐ نے کتاب اللہ کے متعلق چند حقائق کی پردہ کشائی کرتے ہوئے فرمایا:

فیہ نبأ ما قبلکم وخبر ما بعدکم وحکم ما بینکم، ھو الفصل لیس بالھزل من ترکہ من جبار قصمہ اللہ ومن ابتغی الھدی فی غیرہ اضلہ اللہ وھو حبل اللہ المتین وھو الذکر الحکیم وھو الصراط المستقیم وھو الذی لا تزیغ بہ الاھواء ولا تلتبس بہ الالسنۃ ولا تشبع منہ العلماء ولا یخلق علی کثرۃ الرد ولا تنقضی عجائبہ وھو الذی لم تنتہ الجن اذا سمعتہ حتی قالوا "انا سمعنا قرآنا عجبا یھدی الی الرشد فامنا بہ" من قال بہ صدق ومن عمل بہ اجر ومن حکم بہ عدل ومن دعا الیہ ھدی الی صراط مستقیم۔

قرآن میں تم سے پہلے کی خبریں، تمہارے بعد کی اطلاعیں اور تمہارے باہمی موجودہ اختلاف کا فیصلہ ہے۔ یہ ایک محکم حقیقت ہے، کوئی بے تکی بات نہیں۔ جو اسے عبث سمجھ کر چھوڑ بیٹھے گا اسے اللہ ہلاک کرے گا اور اس کے علاوہ کسی اور جگہ ہدایت تلاش کرے گا اسے خدا گمراہی میں ڈال دے گا۔ یہ اللہ کی مضبوط رسی، پُر از حکمت ذکر اور صراطِ مستقیم ہے۔ یہی تو وہ چیز ہے جس سے نہ خواہشوں میں کجی آتی ہے نہ زبان میں لغزش۔ اہل علم کبھی اس سے سیر نہیں ہوتے اور بار بار دہرانے سے اس میں کوئی کہنگی نہیں آتی۔ اس کے عجائب کبھی ختم نہیں ہوتے۔ یہی وہ کلام ہے جسے سن کر جن بھی اس کی انتہا کو نہ پا سکے۔ اور اسے سن کر انہیں کہنا پڑا کہ: ہم نے ایک عجیب کلام سنا ہے جو رشد کی طرف لے جاتا ہے اور ہم تو اس پر ایمان لے آئے"۔ — جس کا قول مطابق قرآن ہوگا وہ سچا ہوگا اور جو اس پر عامل ہوگا وہ

مستحق اجر ہوگا۔ جو اس کے مطابق فیصلہ دے گا عادل ہوگا۔ اور جو اس کی طرف دعوت دے گا وہ صراطِ مستقیم پالے گا۔

اس پوری حدیث کی تشریح ایک ہی صحبت میں مشکل ہے اس لیے آج اس کی صرف ایک قسط ملاحظہ فرمایئے قرآن مجید کی جو سب سے بڑی خصوصیت بتائی گئی ہے وہ یہ ہے کہ قرآن ماضی، حال اور مستقبل تینوں کو ہر وقت اپنے سامنے رکھتا ہے۔ دنیا میں کئی طرح کے مسلمان اب بھی ہمیں دکھائی دیتے ہیں۔ ایک وہ لوگ ہیں جو ماضی پرست ہیں۔ ہر وقت ماضی میں کھوئے ہوئے رہتے ہیں۔ مستقبل کو تو وہ کیا سوچیں گے حال پر بھی نظر نہیں رکھتے اس لیے بے حال بلکہ بد حال رہتے ہیں۔ ان سے حال کا کوئی مسئلہ پوچھیئے تو وہ فوراً کسی بہت پرانی متبرک کتابِ فقہ کا حوالہ دے دیں گے کہ اس میں یہ لکھا ہے۔ انہیں اس سے کچھ بحث نہیں ہوتی کہ حال کے کیا تقاضے ہیں اور ماضی میں کس حد تک ترمیم کی ضرورت ہے۔ حال آنکہ ماضی کڑی ہوتی ہے حال اور مستقبل کے سلسلے کی۔ حال ماضی ہی کا ایک ارتقائی قدم ہوتا ہے اور مستقبل کی طرف ارتقاء چاہتا ہے۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ چھوٹے پودے کے گرد لوہے یا اینٹوں کا ایک کٹہرا اس کی حفاظت کے لیے بنا دیتے ہیں۔ لیکن جب وہ ایک بڑا درخت بن جاتا ہے تو وہ کٹہرا بے ضرورت ہو جاتا ہے اور ہٹا دیا جاتا ہے۔ اب اگر کوئی پوچھے کہ حضرت ایک بڑے درخت کے گرد کوئی کٹہرا ہونا چاہیئے یا نہیں تو اس کا یہ جواب نہیں ہو سکتا کہ بھئی ماضی میں جب وہ چھوٹا پودا تھا تو کٹہرا لگا رہتا تھا۔ لہذا اسے بطور متبرک یادگار کے اب بھی ہونا چاہیئے۔ اس جذبے کا نام ماضی پرستی ہے اور اگر یہ حال اور مستقبل سے کٹ جائے تو انسان اس ماضی میں کھو جاتا ہے اور اس کی ماضی پرستی کی عمر جلد ہی ختم ہو جاتی ہے۔ دوسرا گروہ ہوتا ہے جو ماضی سے بالکل بے تعلق رہتا ہے اور حال میں کھویا رہتا ہے۔ ماضی کے علوم و تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھاتا اور مستقبل پر اس کی نگاہ نہیں رہتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی کوششیں بار آور نہیں ہوتیں وہ "عاجل" کے پیچھے لگا رہتا ہے۔ اور اپنا مستقبل تباہ کر دیتا ہے۔ تیسری قسم کے وہ حضرات ہیں جو زیادہ تر مستقبل اور آئیڈیل سے ہمہ تن وابستہ رہتے ہیں۔ بس آسمان پر اڑتے رہتے ہیں۔ زمین پر آنے کی تکلیف نہیں فرماتے۔ اس وقت حال کے تقاضے کیا ہیں، اس سے انہیں بحث نہیں ہوتی۔ وہ صرف یہ جانتے ہیں کہ آئندہ مستقبل میں ایسا ہونا چاہیئے۔ یہ فلسفی قسم کے لوگ ہیں جو بڑے اونچے خیالات رکھنے کے باوجود حال کو سنوارنے کا کوئی نمایاں کام نہیں کر سکے۔

ہم کسی مسئلے پر غور کرتے وقت اگر ماضی کو بالکل نظر انداز کر دیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم آج ہی

پیدا ہوئے ہیں اور سارے مسائل زندگی آج ہی ظہور پذیر ہوئے ہیں حالانکہ ہم جو کچھ آج ہیں وہ ماضی ہی کے نتیجے میں ہوئے ہیں۔ ماضی سے کٹ کر ہمارا کوئی تاریخی تسلسل نہیں باقی رہ سکتا۔ صحیح طرز عمل یہ ہے کہ نہ ماضی میں گم ہو جائیں اور نہ ماضی سے کٹ جائیں۔ پھر حال کو صرف ماضی ہی سے وابستہ نہ رکھیں بلکہ مستقبل کو بھی پیش نظر رکھیں۔ قرآن کریم ہمیں ماضی کے علوم اور تجربات سے بھی وابستہ رکھتا ہے۔ حال سنوارنے کی راہیں بھی سمجھاتا ہے اور پھر مستقبل کے نصب العین کو بھی آنکھوں سے اوجھل نہیں ہونے دیتا۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک گروہ کو پہاڑ کی بلند چوٹی پر پہنچنا ہے۔ یہ ہے مستقبل کا نصب العین۔ اب سر دست اس کے لیے کیا کیا سامان کرنے ہیں جو اس وقت ہمارے بس میں ہیں۔ یہ ہے حال۔ اور ہر گزشتہ کے کیا تجربات ہیں جن سے ہمیں فائدہ اٹھانا ہے۔ یہ ہے ماضی۔ ماضی میں یہ بھی دیکھنا پڑے گا کہ فلاں مقام پر جو لوگ کامیابی سے پہنچے ان کے تجربات کو اپنایا جائے اور جو خطرات ان کی کامیابی میں حائل ہوئے ان سے بچنے کی نئی راہ تلاش کی جائے۔ اسی نئی راہ کی تلاش کا نام فقہ میں اجتہاد ہے جو ماضی سے وابستہ رکھتے ہوئے ردوبدل کی گنجائش پیدا کرتا ہے۔ غرض ماضی، حال اور مستقبل تینوں سے وابستہ ہے بغیر زندگی کامیابی سے ہمکنار نہیں ہوتی۔ اسی لیے قرآن پاک ان تینوں کو پیش نظر رکھتا ہے اور زیر نظر حدیث میں اسی حقیقت کو بیان کیا گیا ہے کہ

یعنی قرآن میں ماضی کی معلومات بھی ہیں، آئندہ کی اطلاعات بھی ہیں اور حال کی پیچیدگیوں کا حل بھی ہے۔

(محمد جعفر)

تنقید و تبصرہ

(تبصرہ کیلئے کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

انوار انبیاء

یہ کتاب میسرز شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور کے ادارۂ تصنیف و تالیف نے مرتب کی ہے اور کوئی شبہ نہیں مجموعی حیثیت سے اپنے موضوع پر قابل قدر تصنیف ہے۔ کتاب بڑی محنت اور عرق ریزی سے مرتب کی گئی ہے۔ زبان بھی صاف اور شستہ ہے۔ مواد بھی بڑی حد تک تحقیق ہے۔ گو معیار تحقیق ہر جگہ یکساں نہیں ہے۔ پھر بھی اساطیری انداز سے کامل اجتناب کیا گیا ہے اور یہی اس کتاب کی بڑی خوبی ہے۔ عرصہ ہوا ندوۃ المصنفین دہلی سے مولانا حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی کی ایک کتاب کئی جلدوں میں اسی موضوع پر شائع ہو چکی ہے اور وہ اپنے موضوع پر ہر اعتبار سے حاوی ہے۔ لیکن ایک مختصر اور جامع و مانع کتاب کی بہر حال ضرورت تھی۔ اور یہ ضرورت اس کتاب نے بدرجۂ اتم پوری کر دی ہے۔ یہ کتاب طلبہ کے لیے، کم خواندہ احباب کے لیے اور واعظوں کے لیے بہت مفید ہے۔ اس میں قرآنی اور غیر قرآنی انبیاء کے حالات و سوانح، تعلیمات و ہدایات اور دعوت و تبلیغ سے متعلق کافی اور قابل قدر مواد موجود ہے

ضخامت ۴۵۶ صفحات۔ قیمت دس روپے

انسائیکلو پیڈیا یا تاریخ اسلام جلد اول و دوم

یہ ولیم ایل لینگر کی تالیف ہے۔ غلام رسول صاحب مہر نے اس کا ترجمہ و تحشیہ کیا ہے۔ مکتبۂ فرینکلن کے اہتمام سے شیخ غلام علی اینڈ سنز کشمیری بازار لاہور نے چھاپا ہے۔

اردو زبان میں تاریخی موضوع پر ایسے جامع و مانع قاموس کی بڑی شدید ضرورت تھی۔ اس کتاب نے اس ضرورت کو بڑی حد تک پورا کر دیا ہے۔ تاریخ عالم اور تاریخ اسلام سے دلچسپی رکھنے والے ہر شخص کے لیے یہ معلومات کا بیش بہا ذخیرہ ہے اور مصنف، مؤلف، مورخ، صحافی، طالب علم، عام شائقین علم سب ہی اس سے مستفید ہو سکتے ہیں۔

امریکہ کے مؤرخ اور محقق ہوں یا یورپ کے مستشرقین، وہ جب بھی اسلامی تاریخ پر قلم اٹھاتے ہیں تو نیک نیتی کے باوجود بھی صحیح اور مستند مصادر سے محروم ہونے کے باعث غلطیاں کر جاتے ہیں۔ اس طرح کی لغزشیں اس کتاب میں بھی ہیں مگر مترجم نے اپنے علم و معلومات کی حد تک انہیں دور کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔ مترجم نے صرف ترجمہ ہی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ پاکستانی قارئین کے ذوق و ضرورت کے پیش نظر، تہذیب (کانٹ چھانٹ)، اور تبویب سے بھی کام لیا ہے۔ اور یہ کام بھی بڑی عرق ریزی اور دماغ سوزی کا ہے۔

پہلا حصہ تاریخ اسلام اور دوسرا تاریخ عمومی پر مشتمل ہے۔ جو کچھ اور جتنا مواد اس کتاب میں لکھا گیا ہے وہ قابلِ مطالعہ ہے اور بڑی اچھی کتاب حوالہ کا کام دیتا ہے۔ طباعت بہت دیدہ زیب ہے۔ قیمت درج نہیں۔

(رئیس احمد جعفری)

عید کی قربانیاں | مؤلف میرزا بشیر احمد ایم۔اے۔ ربوہ۔

عیدالضحیٰ کی قربانیوں کے متعلق پچھلے دنوں یہ بحث چھڑ گئی تھی کہ اگر قربانیاں بند کر دی جائیں یا محدود تعداد میں دی جائیں اور ان کی رقم کسی دوسرے اجتماعی کارِ خیر میں دے دی جائے تو اس کے متعلق اسلامی شریعت کا کیا فتویٰ ہے؟ پیش نظر کتابچہ اسی موضوع پر لکھا گیا ہے اور مختلف عقلی و نقلی دلائل سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قربانی کی رسم کو بہر حال قائم رکھنا چاہیئے۔ مصنف کا استدلال یہ ہے کہ حج کی تین قسموں ——— افراد، قران اور تمتع ——— میں بھی صرف موخر الذکر دو حجوں میں حاجی پر قربانی واجب ہے یا اس حاجی پر جو حج کے ارادے سے نکلے اور راستے میں کسی شدید مجبوری سے اسے رک جانا پڑے۔ نیز قربانی حاجی پر بھی اس صورت میں ہے کہ جب مالی استطاعت موجود ہو ورنہ کفارے میں روزے رکھے جائیں گے۔ گویا قربانی بھی ہر حاجی کے لیے ضروری نہیں۔ دوسرے یہ کہ عیدالضحیٰ کی نماز بھی حاجیوں کے لیے نہیں۔ یہ دونوں چیزیں نماز عید اور قربانی ـ دراصل غیر حاجی ہی کے لیے ہے جیسا کہ روایات سے ثابت ہے لہذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ قربانی صرف حاجیوں کے لیے ہے۔ مزید برآں اس کتابچے میں یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اس سالانہ قربانی سے جانوروں میں کوئی قابلِ ذکر کمی بھی نہیں آتی۔ پھر قربانی کے روحانی اور مادی فوائد کا بھی ذکر کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ اس سے تقویٰ بھی آتا ہے اور اس سلسلے میں بانیٔ سلسلۂ احمدیہ کا ایک شعر بھی یوں لکھا گیا ہے:

ہر اک نیکی کی جڑھ یہ اتقا ہے ‏ ‏ اگر یہ جڑھ رہی سب کچھ رہا ہے

یہ شعر "تبرک" کے طور پر تو استعمال کیا جا سکتا ہے لیکن ذوقِ سخن پر یہ ایک بار ہے۔ اس شعر میں اور

ہو کا عالم کر رہا تھا سارا جنگل بھائیں بھائیں ‏ ‏ بج بتا لے بام کو نہ کے کلیں کے ہم قب

میں مشکل ہی سے امتیاز پیدا کیا جا سکتا ہے۔ قربانی کے متعلق یہ کتابچہ دیکھ کر ہماری نظر ایک اور اہم مسئلے کی طرف جاتی ہے کہ کچھ عرصہ قبل برعظیم پاک و ہند کے بعض مقامات میں جو الگ کعبے اور حج تصنیف کر لئے گئے ان کے متعلق اسلامی شریعت کیا کہتی ہے۔ کیونکہ حج کا مسئلہ بہر حال قربانی پر مقدم ہے۔

(محمد جعفر)

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

اسلام کا نظریہء حیات
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت آٹھ روپے

الدین یسر
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت چھ روپے

اسلام میں حیثیت نسواں
مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور مسئلہء زمین
مصنفہ پروفیسر محمود احمد

قیمت چار روپے چار آنے

مسئلہء اجتہاد
مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت تین روپے

اسلام کا نظریہء اخلاق
مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت دو روپے

زیر دستوں کی آقائی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

قرآن اور علم جدید
مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

طب العرب
مصنفہ براؤن مترجمہ حکیم نیر واسطی

قیمت سات روپے چار آنے

فقہ عمر
مصنفہ شاہ ولی اللہ مترجمہ امام خا

قیمت چار روپے بارہ آنے

اسلام کا نظریہء تاریخ
مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

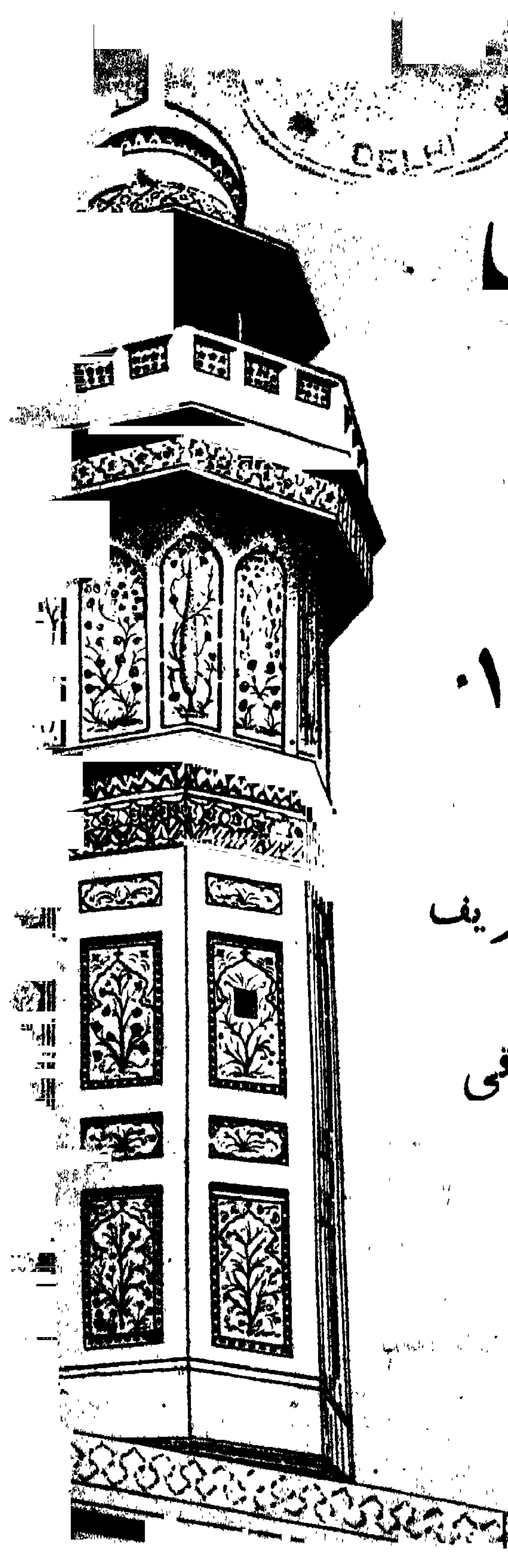
افکار ابن خلدون
مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت چار روپے چار آنے

ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور - پاکستان

Regd. No. L. 6033 January 1960 رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور



ثقافت

فروری ۱۹۶۰ء

مدیر اعلیٰ

پروفیسر ایم ایم شریف

مدیر مسئول

شاہد حسین رزاقی

حکمت رومی
از خلیفہ عبدالحکیم
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور موسیقی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت تین روپے بارہ آنے

قدیم کا فلسفۂ اخلاق
مصنفہ بشیر احمد ڈار
قیمت چھ روپے

اسلام اور رواداری
مصنفہ رئیس احمد جعفری
قیمت حصہ اول سات روپے چار آنے
حصہ دوم سات روپے آٹھ آنے

حیات محمد
حسین ہیکل پاشا مترجمہ امام خاں
قیمت بائیس روپے آٹھ آنے

اسلام اور مذاہب عالم
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت چار روپے آٹھ آنے

بیدل
مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر
قیمت سات روپے آٹھ آنے

تاریخ جمہوریت
مصنفہ شاہد حسین رزاقی
قیمت آٹھ روپے

افکار غزالی
محمد حنیف ندوی
قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

مسلم ثقافت ہندوستان میں
مصنفہ عبدالمجید سالک
قیمت بارہ روپے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

ثقافت

لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

فروری سنہ ۱۹۶۰ء

جلد ــــــ ۸ شمارہ ــــــ ۲

ادارۂ تحریر

سالانہ آٹھ روپے فی پرچہ بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

ترتیب

طابع ناشر
شاہد حسین رزاقی

مطبوعہ
انجمن حمایت اسلام پریس لاہور

مقام اشاعت
کلب روڈ۔ لاہور

رئیس احمد جعفری

تاثرات

مسلمانوں میں فرقہ آرائی تحزب اور افتراق باہمی پہلے ہی سے کچھ کم نہیں ہے۔ اکابر امت اور مصلحین ملت کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی ہے کہ مسلمان آپس میں متحد ہوں۔ مابہ الاختلاف چیزوں کو حتی الامکان نظر انداز کیا جائے مشترک اور متفق علیہ امور کو بنیاد و اساس قرار دے کر ملت اسلامیہ کا کاروان سبک سیر وزمین گیر پھر عروج و فروغ کی منزل مقصود تک بڑھے۔ لیکن افسوس ہے کہ ان مساعی کے مقابلہ میں وہ کوششیں زیادہ بار آور ہوتی ہیں جو افتراق و اختلاف باہمی کی خلیج کو وسیع کرنے والی ہوں۔ مسلمانوں کے مختلف فرقوں کو متحد کرنے والی، انہیں شانہ بہ شانہ آمادۂ عمل کرنے والی، اور دوش بدوش ملتِ اسلامیہ کو مستحکم کرنے والی کوششیں تو مشکل سے کامیاب ہوتی ہیں۔ لیکن ان میں اختلاف پیدا کرنے والی بالکل ذاتی کوششیں بھی اجتماعی فتنہ و فساد اور ہنگامہ آرائی کا سبب بن جاتی ہیں۔ "خلافت معاویہ و یزید" نامی کتاب محض ایک شخص کی نادانی و کج فہمی کرشمہ ہے۔ جس کے پس پشت کوئی تنظیم نہیں، کوئی جماعت نہیں، کوئی تحریک نہیں اور اس کتاب کو اور اس کے فساد انگیز مندرجات کو نظر انداز کر دینا ہی قرین صواب تھا لیکن بدقسمتی سے ایسا نہیں ہوا۔ اور مصنف تو گوشۂ اعتکاف میں بیٹھ گیا۔ لیکن فریقین

من دگر زد میدان دافراسیاب

کا نعرہ لگاتے میدان میں اتر آئے۔

اس کتاب کا مقصدِ تصنیف اگر یہ تھا کہ مسلمانوں میں افتراق، ہنگامہ آرائی، فتنہ و فساد، دشنام طرازی، اور "آپس میں گالیاں ہیں غیروں میں تالیاں ہیں" کا منظر ایک مرتبہ دنیا پھر دیکھ لے تو ماننا پڑے گا کہ مصنف اپنے مقصد میں پورے طور پر کامیاب ہو گیا۔ کیونکہ اس کتاب کے جواب میں جو کتابیں لکھی گئیں وہ بھی ایسی ہی شر انگیز ثابت ہوئیں اور مسلمان افتراق و انتشار پیدا کرنے والے ایک نئے فتنے کا شکار ہو گئے۔ افسوس ہے کہ لاعلمی کی وجہ سے بعض حلقوں میں اسے ایک تحقیقی کام سمجھا گیا۔ اور ایک بزرگ تو اس درجہ متاثر ہوئے کہ اس کتاب کے مندرجات کا جائزہ لینے کے لیے ایک مجلسِ تحقیقات قائم کرنے کا مطالبہ تک کر دیا۔

جو لوگ اسے تحقیق کا شاہکار قرار دے رہے ہیں انہوں نے یہ نہ سوچا کہ جو شخص آنکھ بند کر کے ہر

تاریخ کو جھوٹ کا طومار قرار دے سکتا ہے ۔ جو ہر بڑے مصنف پر کم فہمی تعصب ، اور نادانی کا الزام لگا سکتا ہے لیکن اپنے مطلب کے حوالے نہایت ڈھٹائی کے ساتھ اسی "جھوٹ کے طومار" سے دیتا ہے ۔ جو اپنے مقصد کے خلاف تمام مستند کتب تاریخ کو حرفِ غلط قرار دیتا ہے لیکن حسب ضرورت آغا خانی تک کے حوالے دینے سے نہیں چوکتا اس کی تحقیقات کو کس طرح درست مانا جا سکتا ہے ؟ انہوں نے یہ بھی نہ سوچا کہ جو شخص لامنس کو "محقق" کا خطاب دے سکتا ہے وہ خود کس قسم کا محقق ہو گا ۔ کون نہیں جانتا کہ لامنس ایک دریدہ دہن ، یاوہ گو اور شاتم رسول مستشرق ہے ۔ اور اس کتاب کی تحقیق سے مرعوب ہونے والے اصحاب نے یہ بھی نہ سوچا کہ بعض مستشرقین نے عام طور پر اور لامنس نے خاص طور پر تحقیق کے نام سے کذب وافترا کے جو مجموعے تیار کئے ہیں ۔ انہوں نے اپنے ملہم بالغیب ہونے کا دعویٰ نہیں کیا ہے ۔ بلکہ خلافت معاویہ ویزید کے مصنف کی طرح "تاریخ اسلام" ہی کے صفحات سے اپنی تحقیق کا قصرِ فلک نما تعمیر کیا ہے ۔ یعنی جہاں چاہا غلط ترجمہ کر دیا ۔ جہاں چاہا سیاق وسباق کو نظر انداز کر دیا ۔ جہاں چاہا زید کا قول خالد سے منسوب کر دیا ۔ جہاں چاہا خالد کی ٹوپی زید کے سر پر رکھ دی ۔ عرب مؤرخین قاری کی قوت مدرکہ وانذ و استنباط اور ملکۂ نقد و نظر پر اعتماد کرتے ہوئے اپنی تاریخوں میں صحیح اور غلط ، قابل اعتماد اور ناقابل یقین ہر طرح کے واقعات سلسلۂ اسناد کے ساتھ درج کر دیتے ہیں ۔ انہی کتابوں کو سامنے رکھ کر وہ کتابیں بھی لکھی جا سکتی ہیں جو شبلی نعمانی ، سلیمان ندوی ، اور شاہ معین الدین ندوی وغیرہ کے قلم سے نکلی ہیں ۔ اور انہی کتابوں کو سامنے رکھ کر وہ داستانِ طلسم ہوش ربا بھی تیار کی جا سکتی ہے جو عباسی صاحب نے پیش کی ہے ۔

یہ تصنیف ایک شخص کی نہایت دل آزار ، لیکن سراسر ذاتی اپج تھی اور چند لوگوں نے سادہ لوحی سے اسے اچھالا بھی ۔ لیکن مجموعی حیثیت سے سنیوں نے اس کتاب کی مذمت کرنے میں ذرا بھی تامل نہیں کیا ۔ پاکستان میں یہ کتاب ممنوع کر دی گئی ۔ جمعیتہ علماء نے ، ارباب صحافت نے ، اصحاب علم نے اسے سخت ناپسندیدہ قرار دیا ۔ ہندوستان میں مولانا طیب صاحب مہتمم دیوبند نے ، مہتمم صاحب مظاہر العلوم نے ۔ مسجد فتحپوری دہلی کے امام نے ، رسالۂ معارف اور دیگر جرائد نے اس پر سخت وتند نکتہ چینی کی ۔ گویا اجتماعی حیثیت سے سنیوں نے نہ صرف اسے پسند نہیں کیا بلکہ اس کے خلاف محاذ بھی قائم کیا ، اور یہ جذبہ یقیناً قابل قدر تھا ۔ لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ بعض حلقوں نے اس جذبہ کی قدر نہ کی اور کئی لوگوں نے انفرادی حیثیت میں نہیں اجتماعی طور پر جو جوابات لکھے وہ نہایت تکلیف دہ اور افسوس ناک ہیں ۔ چنانچہ لکھنؤ سے "خلافتِ معاویہ" کے نام سے جو کتاب شائع ہوئی ہے ، وہ اپنے لب ولہجہ ، دشنام طرازی اور مفہوم ومعنیٰ کے اعتبار سے حد درجہ

گمراہ کن بھی ہے۔ اور تکلیف دہ بھی اور تحقیق کے دامن پر یہ کتاب بھی ایک بدنما دھبہ ہے۔ اس وقت یورش اسلام پر ہو رہی ہے اور اسلام کسی ایک فرقہ کا نہیں ہے۔ مختلف فرقوں کو آپس میں لڑنے کے بجائے اسلام کے لیے سینہ سپر ہو جانا چاہیئے۔ اس وقت مسلمان نرغہ میں ہیں۔ سنی بھی مسلمان ہیں اور شیعہ بھی اور ایک مسلمان کی حیثیت سے انہیں "رحماء بینہم" کا نمونہ پیش کرنا چاہیئے۔ اگرچہ بعض غیر بنیادی مسائل میں مختلف فرقوں کا اختلاف صدیوں سے چلا آ رہا ہے لیکن اس اختلاف کے باوجود تمام فرقوں نے اسلام کی خدمت کی ہے۔ اور ملت اسلامیہ کے لیے سینہ سپر ہو کر مشترک طور پر کام کیا ہے۔ تحریک خلافت اور تحریک پاکستان کے لیے ملت اسلامیہ نے جب سر دھڑ کی بازی لگا دی تو ہر فرقہ کے مسلمانوں نے پورے جوش و خروش، ایثار و قربانی اور وحدت کلمہ کے ساتھ حصہ لیا۔ قائداعظم پوری ملت کے محبوب ترین رہنما بن گئے کیونکہ انہوں نے اسلام کے مفاد کو ہر چیز پر ہمیشہ ترجیح دی۔ ہم میں سے ہر شخص کسی نہ کسی فرقہ سے تعلق رکھتا ہے لیکن سب سے پہلے مسلمان ہے۔

اگر کوئی شخص مسلمانوں میں افتراق پیدا کرنا چاہتا ہے مختلف فرقوں میں فتنہ و فساد برپا کرنا چاہتا ہے تو ان فرقوں کو عقل سے کام لینا اور آپس میں لڑنے کے بجائے اور زیادہ متحد ہو کر دشمن کی چال کو ناکام بنا دینا چاہیئے۔

تصنیفاتِ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جو ماہیت نفس انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدت وجود احترام آدم، صورت و معنی، عالم اسباب اور جبر و قدر جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ قیمت تین روپے آٹھ آنے

فکرِ اقبال

یہ بلند پایہ تصنیف اقبالیات میں گرانقدر اضافہ ہے جس میں حضرت علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے ہر پہلو کی بڑے دلنشیں انداز میں تشریح کی گئی ہے قیمت دس روپے

افکارِ غالب

مرزا غالب کے بلند پایہ فلسفیانہ کلام کی حکیمانہ تشریح کی گئی ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے اردو ادب میں قابلِ قدر اضافہ ہوا ہے۔

قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

اسلامک آئیڈیالوجی

اسلام کے مذہبی، اخلاقی، سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی اصولوں کا دوسرے نظریات سے اور اسلامی نظریہ حیات کا دوسرے نظام ہائے فکر سے معاملہ کرکے ایک طرف تو مغربی دنیا کو دعوتِ فکر و نظر دی گئی ہے اور دوسری طرف خود مسلمانوں کو جمود و بے حسی اور تقلید پرستی کے طلسم توڑ کر حقیقی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کی گئی ہے۔ قیمت بارہ روپے

اسلام کا نظریہ حیات

خلیفہ صاحب کی انگریزی تصنیف "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے۔ کتاب خوشنما ٹائپ میں چھپی ہے۔ قیمت آٹھ روپے

اسلام اینڈ کمیونزم

یہ اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصورات کی خصوصیات واضح کی گئی ہیں۔

قیمت دس روپے

ملنے کا پتہ: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیمؒ

فنونِ لطیفہ

زاہدانِ خشک اور فقہائے بے ذوق نے اسلام کے عقائد کو اس انداز سے پیش کیا کہ معترضین کے لیے اس اعتراض کی گنجائش پیدا ہوگئی کہ اسلام میں قریباً تمام فنونِ لطیفہ حرام ہیں۔ اچھی شاعری کے متعلق تو ان کی زبان بند تھی کیونکہ رسولِ کریم صلعم خود اچھے اشعار کی داد دیتے تھے اور اچھے اشعار کہنے پر شاعروں کی انعام و اکرام سے ہمت افزائی کرتے تھے۔ لیکن باقی فنونِ لطیفہ زہدِ خشک کی زد میں آگئے۔ موسیقی جیسی روح پرور چیز یا مطلقاً حرام ہوگئی یا مکروہ، جس سے اجتناب تقویٰ کا تقاضا بن گیا۔ مسلمانوں میں بڑے بڑے صاحبِ کمال موسیقار گزرے ہیں۔ لیکن یہ شغل ان کا فطری اور ذوقی تھا۔ راسخ الاعتقاد مذہبی طبقہ زیادہ تر اس سے گریز ہی کرتا رہا۔ روحانی طبقے میں بعض صوفیا کی بدولت سماع حلال ہوگیا۔ لیکن اس کے حلال و حرام ہونے کے متعلق اب تک بحث جاری ہے۔ ہم نے بعض محفلوں میں دیکھا ہے کہ جہاں موسیقی شروع ہوئی وہاں سے کوئی خشک ملا سر پر پاؤں رکھ کر بھاگا۔ موسیقی سے گریز کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ ایک رفیع الشان عمارت میں چھت سے جھاڑ آویزاں تھے جن سے لٹکتے ہوئے بلور کے ٹکڑے جنبشِ ہوا سے ٹکرا ٹکرا کر دل آویز آواز پیدا کرتے تھے۔ ایک ملّا وہاں موجود تھے، وہ لپک کر اس نغمہ زا جھاڑ کی طرف گئے اور اسے دونوں ہاتھوں سے ساکن کرنے کی کوشش کی تاکہ اس نغمہ سے ان کی سمع خراشی اور دل خراشی نہ ہو۔ ایک اسی قسم کی محفلِ عروسی میں موسیقی شروع ہوتے ہی ایک شیخ الشیوخ جو ایک بڑی یونیورسٹی میں دینیات کے پروفیسر تھے بیزار ہوکر فرار ہو گئے۔ اس یونیورسٹی کے شعبۂ دینیات کے ایک اور پروفیسر جو جید عالم ہونے کے باوجود ذوقِ جمال سے معرّا نہ تھے وہ وہیں بیٹھے رہے۔ میں نے دریافت کیا کہ مفتی صاحب! کیا آپ کو موسیقی سے گریز نہیں۔ اس کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق آپ کا کیا فتویٰ ہے۔ ان کا نام بھی عبداللطیف تھا اور انہوں نے جواب بھی نہایت لطیف دیا۔ کہ بھائی موسیقی اگر سُریلی ہو تو حلال ہے اور اگر بے سُری ہو تو حرام ہے۔

سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے علمائے ظاہر میں فنونِ لطیفہ سے یہ بے تعلقی کیوں پیدا ہوئی اس کا جواب کچھ مشکل نہیں۔ جواب کا پہلا حصہ یہ ہے کہ موسیقی ایک قسم کی نہیں ہوتی اور اس کا ذوق رکھنے والے

انسان بھی ایک قسم کے نہیں ہیں۔ موسیقی جذبات انگیز چیز ہے۔ ہر قسم کے جذبات موسیقی کے ذریعے سے ابھارے جا سکتے ہیں۔ دنیا میں اکثر عشرت پسندوں نے اس کو ادنیٰ جذبات کی انگیخت کے لیے ہی استعمال کیا ہے۔ ایک چیز جس کا نہایت عمدہ استعمال بھی ممکن تھا زیادہ تر شہوانی جذبات کا آلہ بن گئی۔ ادنیٰ انسانوں کی صحبت نے موسیقی کو غذائے روح بنانے کی بجائے غذائے شہوات بنا دیا۔ پرہیز گاروں کا ایسی صحبتوں سے اجتناب لازمی ہو گیا۔ مگر صوفیا نے جب اس کو روحانیت میں استعمال کیا تو نوائے نے روح کی وسائل بن گئی۔ اخوان الشیاطین کے سازوں میں شیطان مضراب زن تھا۔ مگر خدامست انسانوں کو چنگ و رباب میں سے آوازِ دوست سنائی دینے لگی۔ مولانا روم کا رباب کے متعلق مشہور شعر ہے :

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست	از کجا می آید این آوازِ دوست

کسی اور کا صوفیانہ شعر ہے :

کسانیکہ یزداں پرستی کنند	بر آوازِ دولاب مستی کنند

اقبال کہتے ہیں :

نعرہ بر جاں حوریے نالد برباب اندر

اکثر علمائے اسلام کی فنونِ لطیفہ سے گریز کی دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کی نظر طلوع اسلام کے دور پر تھی۔ اس دور تک عربوں کا یہ حال تھا کہ فنونِ لطیفہ میں سے ان کے ہاں نہ مصوری تھی اور نہ حسین جمیل صنم تراشی تھی۔ لات و عزیٰ اور ہبل اور دیگر دیوتاؤں کے بت یونانیوں کے بتوں کی طرح جمیل نہ تھے۔ نہایت بھدے قسم کی سنگ تراشی تھی۔ اور یہ تمام فن جو ابھی لطیف ہونے کی بجائے زیادہ تر کثیف ہی تھا۔ ان کے مشرکانہ عقائد کا مظہر تھا۔ وہاں مصوری یا صنم تراشی نے مشرکانہ مذہب سے الگ ہو کر کوئی مستقل حیثیت اختیار نہ کی تھی۔ مصوری اور بت تراشی کا مشرکانہ مذہب سے ایسا گہرا رابطہ تھا کہ ان دونوں کا الگ کرنا محال تھا۔ اسی وجہ سے توحید کی تلقین کرنے والے انبیائے بنی اسرائیل نے جانداروں کی صورتیں بنانا حرام کر دیا تھا۔ کیونکہ بنی اسرائیل کے گرد اگرد بڑے زور کی صنم پرستی اور دیوتا پرستی تھی۔ اس کا قلع قمع اسی طرح ہو سکتا تھا کہ صورت گری کو قطعاً حرام کر دیا جائے۔ حضرت سلیمان کو شاید اپنے زمانے میں یہ خطرہ اس شدت کے ساتھ محسوس نہ ہوا اس لیے انہوں نے تماثیل بنوانے سے پرہیز نہ کیا۔ جس کا ذکر قرآن مجید میں بھی ہے۔ دورِ حاضر میں جب کہ فنونِ لطیفہ بہت حد تک مشرکانہ عقائد سے آزاد ہو گئے ہیں اور انسانی فطرت اور اس کی آرزوؤں کے مختلف پہلوؤں کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ فنون لطیفہ کے متعلق مہذب قوموں کا

زاویۂ نگاہ بدل گیا ہے۔ لیکن آرٹ کے اندر غیر معمولی قوت اظہار کے ساتھ ساتھ ایک یہ آفت لگی رہتی ہے کہ ایک خطرے سے اس کو نجات ہوتی ہے تو کوئی دوسری قسم کا خطرہ لاحق ہوجاتا ہے۔ مگر یہ کیفیت مذہب کی بھی ہے کہ وقتاً فوقتاً انبیاء اور علماء، ومجددین اس کو آلائشوں سے پاک کرکے خالص بناتے ہیں۔ لیکن کچھ زیادہ عرصہ گزرنے نہیں پاتا کہ مذہب کے اندر مخرب حیات عناصر دین کا روپ دھار کر ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ جس طرح ادیان کی اس مسلسل تخریب سے یہ لازم نہیں آتا کہ انسان مذہب کو یکسر ترک کردے۔ کیونکہ حقیقی زندگی کے تمام سرچشمے بھی صحیح دینی عقائد ہی کے اندر ہیں۔ اسی طرح فنون لطیفہ سے بھی انسانیت قطع تعلق نہیں کرسکتی۔ کیونکہ فنون لطیفہ حسن وعشق کے بہترین مظاہر اور اخلاق عالیہ کے موثر عوامل بھی اپنے اندر رکھتے ہیں۔ ہر زمانے کا مصلح اعظم، خواہ وہ سقراط وافلاطون کی طرح حکیم ہو یا انبیاء کی طرح گہرے روحانی وجدان سے بہرہ اندوز، اپنے زمانے کے فنون لطیفہ پر نظر ڈال کر دیکھتا ہے کہ آیا فن جذبات لطیف کی پرورش کررہا ہے یا قلب ونظر کے لیے سامان موت ہے۔ یونانی علوم عقلیہ کے علاوہ فنون لطیفہ کے بھی بڑے ماہر تھے۔ لیکن سقراط کے زمانے میں ان کے فنون لطیفہ میں بھی ایسی باتیں پیدا ہوگئی تھیں کہ سقراط وافلاطون نے "جمہوریہ" میں جو ایک نصب العینی مملکت اور معاشرت کا خاکہ تجویز کیا اس میں سے شعراء کو خارج کردینے کا فیصلہ کیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک شعراء کی شاعری حکمت کش ہوگئی تھی۔ ہومر کی شاعری یونانیوں کے ہاں فن لطیف کا ایک شاہکار تھی۔ لیکن اس کے اندر بھی صنمیات سموئی ہوئی تھی۔ اس میں جن دیوتاؤں کا ذکر تھا اور ان میں سے بعض معمولی انسانی شریفانہ اخلاق سے بھی عاری تھے۔ بعض دیوتا چور اور رہزن تھے اور بعض بے پناہ قسم کے زانی۔ لیکن ہومر کے ہاں ایسی باتیں بھی ملتی ہیں، اس لیے سقراط نے یہ تجویز کیا کہ ہومر کے فقط منتخب حصے بچوں کو پڑھائے جائیں اور بداخلاق دیوتاؤں سے ان کو آشنا نہ کیا جائے۔ حالی کے زمانے تک مسلمانوں کی شاعری کا جو حال تھا اس کے متعلق مسدس میں ان کے اشعار سقراط وافلاطون سے بھی زیادہ غصہ سے لبریز ہیں:

وہ شعر اور قصائد کا ناپاک دفتر　　عفونت میں سنڈاس سے ہے جو بدتر

عبث جھوٹ بکنا اگر ناروا ہے　　تو وہ محکمہ جس کا قاضی خدا ہے

گنہگار واں چھوٹ جائیں گے سارے　　جہنم کو بھر دیں گے شاعر ہمارے

دیکھیے حالی خود شاعر ہے اور شعر ہی میں شاعروں کی مذمت کررہا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ

وہ شعر کی اصلاح چاہتا ہے۔ اسے مطلقاً حرام کرنا نہیں چاہتا۔ اسی غرض سے اس نے شعر و شاعری پہ ایک بلیغ اور محققانہ مقالہ لکھا اور خود سید احمد خاں علیہ الرحمۃ کے زیر اثر اپنی شاعری کا رُخ بدل دیا۔ اچھی شاعری دین و اخلاق کی بھی ایسی خدمت گزار ہو سکتی ہے کہ سید صاحب نے مسدس حالی کی نسبت فرمایا کہ یہ میری تحریک سے لکھی گئی اور یہ نادر کارنامہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے روز قیامت میں اگر مجھ سے پوچھا کہ دنیا سے تو عمل صالح کا کیا تحفہ لایا تو یہ عرض کروں گا کہ میرا سب سے بڑھ کر قابل انعام و اجر عمل یہ ہے کہ میں نے حالی سے مسدس لکھوایا۔

حالی حیات افروز شاعری میں اقبال کا پیش رو ہے اور اس کا بھی امکان ہے، کہ اگر حالی نے شاعری کا رُخ نہ بدل دیا ہوتا تو شاید اقبال کا بھی ظہور نہ ہوتا۔ اقبال میں حالی کا درد ملت موجود ہے مگر اس کی حکیمانہ نظر حالی سے بہت زیادہ وسیع اور گہری ہے۔ غالب کی حکمت پسندی اور پرواز تخیل بھی اقبال کے اندر ترقی یافتہ صورت میں موجود ہے۔ غالب نے فیضانِ الٰہی کا اپنے کلام میں ہر جگہ استعمال نہیں کیا۔ وہ بہت کچھ قدیم انحطاطی روایات کا شکار رہا۔ لیکن اقبال کے ہاں تفکر و تاثر غلط روایات کے خس و خاشاک سے پاک ہو گئے۔

اقبال بھی ایک مصلح و مبلغ شاعر ہے اور چونکہ فن لطیف کی ماہیت۔ اس کے حسن و قبح اس کے صحیح اور غلط استعمال سے خوب واقف ہے اس لیے فنونِ لطیفہ پر اس کی تنقید بھی حکمت آموز اور اصلاح کوش ہے۔ اقبال کا زاویۂ نگاہ دینی ہے اس لیے وہ ضروری سمجھتا ہے کہ وہ دین اور فنونِ لطیفہ کے باہمی ربط کو واضح کرے۔ "ضرب کلیم" میں چار اشعار کی ایک نظم کا عنوان "دین و ہنر" ہے:

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر — گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیر بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی — بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات — نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی — خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

اقبال کے پاس زندگی کے ہر شعبے اور ہر شغل کو جانچنے کا ایک ہی معیار ہے۔ اس کے پاس نفسِ انسانی کی ماہیت اور اس کے ممکنات کا ایک تصور ہے۔ جس کی وضاحت کے لیے اس نے کم و بیش ہزار شعر کہے ہیں۔ انسان کی خودی ایک لطیفۂ ازلی ہے۔ وہ صفاتِ الٰہیہ سے بہرہ اندوز ہو سکتی ہے۔ "تخلقوا باخلاق اللہ" کی تعلیم اسی خودی کی بیداری اور استواری کی تلقین ہے۔ انسان کی خودی میں تسخیر انفس و آفاق کی لامتناہی قوتیں مضمر ہیں۔ اور مقصودِ حیات ان مضمرات کو معرضِ وجود میں لانا ہے

اس کے ارتقا کی کوئی انتہا نہیں۔ یہی مقصودِ حیات خیر و شر کا بھی پیمانہ ہے۔ انسان نے اپنے ارتقاء میں جو کچھ پیدا کیا ہے اس کا اصلی مقصد خودی کی ترقی ہی تھی۔ ادیان کا ظہور بھی اسی سے ہوا۔ تمام علوم و فنون اسی سے پیدا ہوئے۔ سیاست اور معاشرت کے تمام ادارے اسی سے ظہور میں آئے۔ انسان کبھی بھٹکا بھی تو اسی کوشش میں غلط روی سے بھٹکا۔ لیکن ہمیشہ گر گر کر سنبھلتا رہا۔ کبھی کبھی خودی کی غلط روی اس کو خودکشی کی طرف بھی لے آتی ہے اگرچہ وہ اس خودکشی کو بھی اپنی ہی خودی کا مظہر سمجھ لیتا ہے۔ انسان کے تمام مشاغل، تمام تصورات، اور تمام ارادوں کی تہہ میں خودی کا لعل بے بہا پوشیدہ ہے۔ اس گوہر کے متعلق اقبال کا ایک شعر ہے:

بندش اگرچہ سست ہے مضمون بلند ہے گوہر کو مشتِ خاک میں رہنا پسند ہے

مندرجۂ صدر چار اشعار میں اقبال نے فنونِ لطیفہ کے ساتھ انسان کے دیگر مشاغل کو بھی شامل کر کے سب کے متعلق ایک ہی فتویٰ دیا ہے کہ اگر ان سے انسان کے نفس کی تمام قوتوں میں اضافہ ہو تو یہ سب عین حیات ہیں۔ اور ادب، دین و سیاست اگر انسان کو تخریب اور پستی کی طرف لائیں تو سب ڈھکوسلا رہ جاتے ہیں۔ اور امتیں اس سے ذلیل و خوار ہو جاتی ہیں۔ اسی نظم کے ساتھ ایک دوسری نظم "تخلیق" پر ہے جس کا موضوع بھی یہی ہے کہ افکارِ تازہ سے نئے جہان پیدا ہوتا ہے اور جب فن و ادب میں تازہ آفرینی نہ رہے اور لوگ اگلے ہوئے نوالوں کو ہی بار بار نگلنا اور چبانا شروع کریں تو سمجھ لیجئے کہ خودی پر موت وارد ہو گئی ہے۔ مشرق کے دین اور فن دونوں میں اقبال کو زندگی کے آثار نظر نہیں آتے:

خودی کی موت سے مشرق کی سرزمینوں میں ہوا نہ کوئی خدائی کا رازداں پیدا

اقبال کی متعدد نظموں میں بہت سے اشعار اس موضوع پر موجود ہیں۔ کہ فن برائے فن ایک بے ہودہ نظریہ ہے۔ علامہ نہ علم برائے علم کے قائل تھے اور نہ فن برائے فن کے۔ کوئی مسجد بھی اگر نفاق کی خاطر بنائی جائے تو وہ بتقلیدِ اسوۂ رسول صلعم قابلِ انہدام ہے۔ فرانسیسیوں نے پیرس میں ایک مسجد بنائی جس کے لیے کچھ رقم شمالی افریقہ کی مسلمان رعایا سے حاصل کی گئی تھی۔ اور کچھ رقم کا اضافہ حکومت نے کیا ہوگا۔ راقم الحروف کو اس مسجد کے دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے۔ فرانسیسیوں کا جو سلوک مسلمانوں سے ہے وہ دنیا کو معلوم ہے۔ یہ آزادی و برادری و برابری کے علم بردار مسلمانوں کو مغلوب و مفتوح بنانے پر تلے ہوئے ہیں۔ ریاکاری سے اپنی ملوکیت کی استواری کے لیے انہوں نے یہ مسجد بنائی تاکہ مسلمان انہیں اپنا ہمدرد سمجھیں۔ اس مسجد کی بنا نفاق و ریا تھی۔ اس لیے اس کی صناعی کے باوجود اس کا منظر حساس مسلمان کو روح فرسا محسوس ہوتا ہے۔

خاکسار کی طبیعت پر بھی یہی اثر ہوا۔ اقبال کی روح کو بھی اس سے ٹھیس لگی۔ اس اثر کو بیان کرتے ہوئے وہ ہنر کے متعلق ایک بصیرت افروز بات بھی کہہ گئے ہیں کہ محض کمال ہنر کوئی چیز نہیں جب تک کہ وہ خلوص کی پیداوار نہ ہو:

مری نگاہ کمالِ ہنر کو کیا دیکھے — کہ حق سے یہ حرمِ مغربی ہے بیگانہ
حرم نہیں ہے، فرنگی کرشمہ بازوں نے — تنِ حرم میں چھپا دی ہے روحِ بت خانہ
یہ بتکدہ انہیں غارتگروں کی ہے تعمیر — دمشق ہاتھ سے جن کے ہوا ہے ویرانہ

اس کے مقابلے میں مسجد "قوت الاسلام" پر "ضربِ کلیم" میں چند اشعار اور "مسجد قرطبہ" پر اقبال کی وہ لاجواب تاثر خیز اور حیرت انگیز نظم پڑھیے جس کے متعلق ایک صاحب نے جو فنونِ لطیفہ کی تنقید میں کچھ درک رکھتے ہیں لیکن خدائے مسجود و سجود کے متعلق مائل بہ الحاد ہیں، ایک روز مجھ سے کہا کہ مسجد قرطبہ پر اقبال کی نظم فنِ شعر کا ایک شاہکار ہے۔ یہ صاحب فن کی بحیثیت فن داد دے رہے تھے۔

اقبال مسجد قوت الاسلام کو یا مسجد قرطبہ کو محض فن کی نظر سے نہیں دیکھ رہا ہے بلکہ یہ محسوس کر رہا ہے کہ یہ تحریریں قوت حیات کے مظاہر ہیں۔ اور اصلی فن وہی ہے جو زندگی کا مظہر ہو۔ زندگی کے انفعالی اور یاس آفرین پہلوؤں کا نہیں بلکہ اس کی فعال قوتوں کا جو ارتقائی اور انقلابی ہیں۔ مسجد قرطبہ نے اقبال کے دل میں جو تاثرات اور افکار پیدا کیے ان کے اظہار کے لیے لازم تھا کہ اقبال اپنا نظریۂ فن بھی اس ضمن میں بیان کر دیں کیونکہ مسجد قرطبہ فنِ تعمیر کا ایک عظیم الشان نمونہ ہے۔ فنِ لطیف کے متعلق حکماء کے جو بلند پایہ نظریات ہیں ان میں سے ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ فنِ لطیف فانی کو جاودانی بنا دیتا ہے اور دریچۂ زمان سے جھانک کر انسان لازمانی حقائق سے روشناس ہوتا ہے۔ ایک اچھے شعر میں بھی یہ بات ہوتی ہے:

مشو منکر کہ در اشعار ایں قوم — ورائے شاعری چیزے دگر ہست

یہ چیزے دگر انہیں حقائق کا ادراک ہے جو سرمدی ہیں۔ زمانی و مکانی نہیں بلکہ الوہیت مطلقہ کا پرتو ہیں۔ اہل دل کے لیے روحانی موسیقی میں بھی یہی صلاحیت ہوتی ہے کہ نفس کو ہستی کے باطن میں غوطہ دے کر اس حقیقت مطلقہ سے براہِ راست ہم آغوش کرتی ہے۔ جس کو اگر الفاظ میں بیان کیا جائے تو بعض کوتاہ بیں گمراہ ہو جائیں۔ اور عالم کے تمام لوگوں کا زاویۂ نگاہ الٹ پلٹ ہو جائے:

سرِ نہاں است اندر زیر و بم — فاش اگر گویم جہاں برہم زنم

بعض تصویروں میں بھی یہی اثر ہوتا ہے کہ ان کو دیکھ کر صورت پرستی کی بجائے انسان کسی اور عالم میں گم ہو جاتا ہے۔

اور تصویر حقیقت مطلقہ کی طرف محض ایک اشارے کا کام دیتی ہے۔ عالم رنگ و بو اور جہانِ آب و گل میں تصویر مصور اور معمار سے زیادہ پائدار ہوتی ہے۔ لیکن کمال پائداری کے باوجود آخرکار زمانہ اس کو فنا کر دیتا ہے۔ فنِ لطیف کی جاودانی اس کے مظاہر میں نہیں بلکہ اس کی تاثیر میں ہے جو انسان کو زمان و مکان اور حوادث کے عالم سے ماوریٰ لے جاتا ہے:

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر — کارِ جہاں بے ثبات کارِ جہاں بے ثبات

انسانی تاریخ میں بڑے بڑے عظیم الشان معجزہ ہائے ہنر مرورِ ایام سے ناپید ہو گئے۔ کہیں کھنڈر باقی ہیں اور کہیں نشان بھی نہیں ملتا۔ لیکن فلاسفۂ فنِ لطیف نے فن کی خوبی اور کمال کو جانچنے کے لیئے ایک یہ معیار بھی قائم کیا ہے کہ فن جس قدر حقیقی مظہرِ حیات ہوتا ہے اسی قدر اس کو ثبات حاصل ہوتا ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں نے ہزارہا تعمیر کے اعلیٰ نمونے پیدا کیئے۔ اب ان میں سے خال خال ہی دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن سارا جہاں تاج محل کو دیکھنے آتا ہے اور اسے معجزۂ فن سمجھتا ہے۔ مادی اور زمانی حیثیت سے لازوال وہ بھی نہیں۔ لیکن مقابلۃً اس میں ثبات زیادہ ہے۔ دنیا میں ہزارہا شعراء پیدا ہوئے جن کا اب نہ کوئی نام جانتا ہے اور نہ ان کے کلام کا نمونہ ملتا ہے لیکن ہومر، حافظ، سعدی، شیکسپیئر، گوئٹے پر زمانے کی دستبرد کا کوئی اثر نہیں۔ اس ثبات میں مطلقیت اور ابدیت کا پرتو ہے۔ اقبال کے نزدیک اعجازِ فن کے یہ نمونے ان مردانِ خدا کی خلاقی کا نتیجہ ہیں جن کے باطن میں زندگی کا وہ سرچشمہ تھا جسے اقبال عشق کہتا ہے۔ عشق کو موت نہیں اس لیے وہ اپنے زمانی و مکانی مظاہر کو بھی ثبات بخشنے کی کوشش کرتا ہے:

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام — جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ — عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

عشق کی بدولت جو اعجازِ حسن پیدا ہوتا ہے اس کے بقا میں فطرت کس قدر کوشاں ہے، اس کا ثبوت اس سے مل سکتا ہے کہ پھول جو پروردگارِ حسن و عشق کے رسول ہیں۔ چند روز اپنی بہار دکھا کر مرجھا کر خاک ہو جاتے ہیں۔ لیکن ان کے مصادرِ حیات تخم فنا نہیں ہوتے۔ "روئے گل سیر نہ دیدیم و بہار آخر شد" کا تسکین بخش جواب فطرت کے پاس یہ ہے کہ اگلی بہار میں ایک مرجھائے ہوئے پھول کے بیج اپنی قسم کے سو پھول پیدا کر دیتے ہیں۔ فطرت بھی اپنے فنِ لطیف کے مظاہر کو ثبات بخشتی ہے لیکن یہ اندازِ ثبات ایک خاص نوعیت کا ہے۔ اقبال نے کیا خوب کہا ہے کہ معجزۂ فن کی نمود زندگی کی باطنی بے تابیوں کا اظہار ہے۔ خونِ جگر سے نمود کے یہی معنی ہیں۔ مرزا غالب کا بھی یہی نظریہ تھا کہ اچھا شعر محض صناعی سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ قلب و جگر

کے سوز و گداز کا نتیجہ ہوتا ہے

حسنِ فروغِ شمعِ سخن دور ہے اسدؔ   پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی

غالب ایک ولولہ انگیز اور بصیرت افروز غزل کے مقطع میں آفرینشِ شعر کی نفسیات کو بیان کرتا ہے:

بینی ام از گدازِ دل در جگر آتشے چو سیل   غالبؔ اگر دمِ سخن رہ بضمیرِ من بری

اگر ایسے اشعار کہتے ہوئے میرے باطن پر نگاہ ڈال سکو تو تمہیں نظر آئے گا کہ گدازِ دل سے آتشیں سیال جگر کی طرف بہہ رہا ہے۔ عرفی نے بھی اسی کیفیت کو بیان کیا ہے:

بحفظِ گریہ مشغولیم اگر بینی وردنم را   ز دل تا پردۂ چشم دو شاخِ ارغوان بینی

اقبال نے کمالِ فن سے تمام فنونِ لطیفہ کی حقیقت کو دو شعروں میں سمیٹ لیا ہے:

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت   معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

قطرۂ خونِ جگر سیل کو بناتا ہے دل   خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

مصوری، سنگ تراشی، تماثیل سازی، موسیقی، شاعری سب کو یہاں کس حسنِ اختصار سے جمع کیا ہے:

قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل

ایسا بلیغ مصرعہ ہے جس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا۔ فطرتِ خارجی ہو یا فنِ لطیف اس میں یا جلال پایا جاتا ہے یا جمال۔ بے پایاں سمندر اور فلک بوس سلسلۂ کوہسار میں جلال طبیعت کو متاثر کرتا ہے اور ایک نازک پھول جلال کا نہیں بلکہ جمال کا مظہر ہوتا ہے۔ بعض تعمیریں ایسی ہیں جن میں جلال کو جمال سے ہم آغوش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تاج محل کی تعمیر میں بڑی وسعت اور رفعت ہے۔ لیکن فن کار کا کمال یہ تھا کہ اس نے جلال کو جمال میں چھپا دیا ہے۔ اور پوری تعمیر ایک خوش نما، لطیف اور ہلکی پھلکی چیز معلوم ہوتی ہے۔ ایک فرنگی صاحبِ ذوق نے اس کو دیکھ کر کہا کہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کو شیشے کے ایک فانوس کے اندر ہونا چاہیئے۔ صفاتِ الٰہیہ میں بھی ایک پہلو جمال کا ہے۔ دوسرا پہلو جلال کا۔ قہاری، جباری، اور جبروت جلال کے مظاہر ہیں اور مخلوق سے محبت اور اس پر رحمت جو از روئے قرآن تمام موجودات پر محیط ہے، جمالِ ایزدی کا اظہار ہیں۔ خدا تعالیٰ کی ذات میں جلال و جمال کی صفات میں کوئی تضاد نہیں۔ اسی طرح فن کا کمال یہ ہے کہ اس میں بھی یہ دونوں پہلو اس طرح ایک دوسرے میں سموئے ہوں کہ ان کا ظاہری تضاد ایک وحدت میں رفع ہو جائے۔ اور اقبال کو یہی اعجازِ فن مسجدِ قرطبہ میں نظر آیا۔

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل   وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی

سائنس اور اسلام

اس مضمون کا مقصد یہ نہیں ہے کہ تاریخ کی روشنی میں یہ بیان کیا جائے کہ سائنس کی ترقی میں مسلمانوں کا کیا حصہ ہے بلکہ اس کا مقصد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ اسلام نے اپنے متبعین کو وہ کون سے تصورات عطا کیے جن کی وجہ سے وہ علم کی تلاش میں ہمہ تن مشغول ہو گئے اور مختلف علوم کی ترقی میں حیرت انگیز کارنامے انجام دیئے۔ کسی موضوع پر ایک مختصر مضمون میں صرف یہی ممکن ہو سکتا ہے کہ اس کے متعلق قرآن کی چند آیات اور آں حضرت صلعم کے چند اقوال کو نقل کر کے نفس مطلب کو واضح کیا جائے۔ چنانچہ اسلام نے سائنسی علوم کے بارے میں جو تصور پیش کیا ہے اس کو واضح کرنے کے لیے بھی قرآنی آیات اور آں حضرتؐ کی تعلیمات کا تجزیہ کر کے ان سے جدید سائنس کی اہم خصوصیات کا تعلق بتلانے کی کوشش کی گئی ہے۔

سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ جدید سائنس کے ضروری خصائص کیا ہیں تاکہ ان میں سے ہر ایک کے متعلق اسلام کا نظریہ معلوم کرنے میں آسانی ہو۔ میرے خیال میں سائنس کی ضروری خصوصیات مندرجہ ذیل ہیں:

اوّل یہ کہ علم اور علم کا حاصل کرنا ہر انسان کا بنیادی حق ہے اور کم از کم اصولی طور پر یہ بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر فرد بشر یہ حق رکھتا ہے کہ وہ جتنا چاہے علم حاصل کرے۔

دوسرے یہ کہ سائنس مشتمل ہے تجربات، نظریات، مشاہدات اور انضباط اشیا پر۔ سائنس کی بنیاد صرف تجربے پر ہی نہیں ہے اور نہ یہ محض تعقل و تفکر کا نتیجہ ہے۔ بلکہ یہ دراصل دونوں کی آمیزش کا نتیجہ ہوتا ہے۔

تیسرے یہ کہ ساری دنیا یہ تسلیم کرتی ہے کہ سائنس کا حیاتِ انسانی میں بہت بڑا اور اہم حصہ ہے۔ اور دراصل علم ہی کی بنا پر انسان اپنے آپ کو اشرف المخلوقات تصور کرتا ہے۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ان تینوں اہم خصائص کی بابت اسلام کا تصوّر کیا ہے۔

جہاں تک کہ پہلے اصول یعنی علم حاصل کرنے کے بنیادی عمومی حق کا تعلق ہے۔ موجودہ زمانے میں جب کہ تعلیم عام اور لازمی ہے اور انسان کے بنیادی حقوق ایک مسلّمہ حقیقت بن چکے ہیں لوگ یہ بات بھول گئے ہیں کہ انسانی تاریخ کے ایک بہت طویل دور میں علم حاصل کرنے پر معاشرے کے ایک مختصر سے طبقے کا اجارہ

تھا۔ یہ طبقہ مذہبی رہنماؤں کا وہ گروہ تھا جس کو پادری اور کاہن جیسے مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا تھا۔ اس طبقہ کی خواہش تھی کہ عام لوگ غریب اور جاہل رہیں تاکہ وہ ان پر اپنی مرضی کے مطابق حکومت کر سکیں اور جس طرح چاہیں ان سے کام لے سکیں۔ چنانچہ انہوں نے یہ اصول بنا دیا تھا کہ کوئی عام شخص علم حاصل نہیں کر سکتا اور طرح طرح کی سزائیں دے کر اور عذاب اخروی سے ڈرا کر عوام کو علم حاصل کرنے سے باز رکھا جاتا تھا مذہبی رہنما اپنی ان معلومات کو جو انہیں فطری عوامل کی بابت حاصل ہوتی تھیں بڑی چالاکی اور دلیری سے اس طرح کام میں لاتے تھے کہ غریب اور جاہل لوگوں پر ان کا اقتدار سلامت رہے۔

اسلام نے مذہبی رہنماؤں کی اس مطلق العنانی کا یکسر خاتمہ کر دیا اور ہر مسلمان پر یہ واجب قرار دیا کہ وہ علم حاصل کرے۔ آج شاید یہ بات ایسی غیر معمولی نظر نہ آئے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلام کا یہ اقدام جس نے علم کو ایک عوامی چیز بنا دیا اور جس کے نتیجے میں انسانی روح اور ذہن کو کامل آزادی حاصل ہوئی انسانی تاریخ کا ایسا اہم اور دوررس انقلاب تھا جو یورپ کے صنعتی انقلاب اور انقلاب فرانس سے بھی بدرجہا زیادہ عظمت و اہمیت کا حامل ہے۔ اس طرح بہانگ دہل تاریخ عالم میں پہلی بار یہ اعلان کیا گیا کہ خالق اور مخلوق کے درمیان کسی درمیانی رابطے کی ضرورت نہیں ہے اور ہر فرد بشر کو یہ حق مساویانہ طور پر حاصل ہے کہ وہ خدا اور اس کی کائنات کو بلا واسطہ جان اور پہچان سکتا ہے۔

آں حضرتؐ پر جو قرآن کی سب سے پہلی آیت نازل ہوئی اس میں آپ کو لکھنے پڑھنے کی تلقین کی گئی ہے۔

اقرأ باسم ربك الذی خلق ۔ خلق	اپنے اس رب کے نام سے پڑھ جس نے پیدا کیا۔ انسان کو علق
الانسان من علق ۔ اقرأ وربك الاكرم	سے پیدا کیا۔ پڑھو اور تمہارا رب اکرم ہے جس نے قلم کے ذریعے تعلیم دی
الذی علم بالقلم ۔ علم الانسان مالم یعلم	انسان کو وہ کچھ سکھایا جو وہ نہیں جانتا تھا۔

پڑھنے لکھنے اور علم حاصل کرنے کی اہمیت اس آیت میں نہایت صاف اور مؤکد اور واضح طریقے سے ظاہر کی گئی ہے۔ چونکہ خدا کا حکم ماننا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ اس لیے آں حضرتؐ نے حکم دیا کہ علم کا حاصل کرنا ہر مسلمان کا مقدس فریضہ ہے۔ طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ نیز یہ کہ علم کا حاصل کرنا واجب ہے۔ خواہ انسان کو اس کی تلاش میں دور دراز علاقوں کا سفر اختیار کرنا پڑے۔

اطلبوا العلم ولو کان بالصین

اس طرح ہر عام انسان نے خود پڑھنا اور خود سوچنا شروع کر دیا۔ اور یہیں سے ایک ایسے جمہوری معاشرے کی بنیاد پڑی جہاں ہر فرد کو ترقی کے مساوی مواقع حاصل تھے۔ پڑھنے لکھنے اور عام تعلیم کے متعلق اسلام

کے اس نظریہ کا یہ اثر تھا کہ ساری اسلامی دنیا میں تلاش و جستجو کا شوق بہت تیزی سے پھیل گیا۔ اور بعد میں اسی نے یورپ کو بھی اس راہ پر ڈالا۔ اسلام نے ہر انسان کو علم حاصل کرنے کی اجازت دی۔ اور اس کے لیے لوگوں میں ایک زبردست شوق و ذوق کا جذبہ پیدا کر دیا۔ یہی جذبہ آخر کار جدید سائنسی دور کا نقیب اور پیامی ثابت ہوا۔

اب ہم سائنس کی دوسری خصوصیت کی طرف توجہ کرتے اور یہ دیکھتے ہیں کہ سائنسی طریق کار کے متعلق اسلام کا کیا نظریہ ہے۔ انسانی معاشرے کے ابتدائی دور میں انسان محض سطحی اور سرسری مشاہدے سے ہر شے کی بابت کوئی رائے قائم کر لیتا تھا۔ جوں جوں وقت گزرتا گیا اور شعور انسانی ترقی کرتا گیا انسان نے اپنے تجربات کو علم کی بنیاد بنانا شروع کیا۔ مگر ابھی اس کا علم پیش آمدہ واقعات کی ایک فہرست سے زیادہ نہ تھا۔ وہ ابھی نتائج اخذ کرنے اور پیش بینی کرنے کے مدارج سے بہت دور تھا۔ اس کی معلومات بہت بے ترتیب اور ناقص تھیں۔ استقرا و قیاس کا درجہ یونانی فلسفیوں کے عہد میں آیا۔ لیکن وہ اس معاملے میں حدود سے تجاوز کر گئے۔ انہوں نے تمام و کمال اہمیت تفکر و تعقل کو دی۔ اور مشاہدے اور تجارب کو مطلقاً نظر انداز کر دیا۔ انہوں نے یہ خیال کر لیا کہ ایک فلسفی گھر میں بیٹھے بیٹھے محض غور و فکر کے ذریعے تمام کائنات کی بابت کلی و قطعی علم حاصل کر سکتا ہے۔

اگر مظاہر قدرت میں کوئی ایسا واقعہ ظہور میں آتا جو ان کے بنائے ہوئے نظریات سے مختلف ہوتا تو وہ یہی کہتے کہ فطرت سے کوئی غلطی سرزد ہوئی ہے کیونکہ وہ یہ سوچ ہی نہ سکتے تھے کہ غلطی فلاسفہ کے اپنے نظریات کی ہے۔ سقراط اور افلاطون نے حواس کے حسیات اور مشاہدات کو استخفاف کی نظر سے دیکھا کیونکہ ان کے خیال میں اس طرح سرسری رائے تو قائم کی جا سکتی ہے مگر حقیقی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

اس کے برعکس قرآن نے مستقل طور پر عقل اور تجربہ دونوں کی طرف توجہ دلائی ہے۔ اور اس طرح سب سے پہلے یہ بات ثابت کی ہے کہ سائنس کی بنیاد تجربات اور نظریات دونوں پر ہے۔ قرآن کی بہت سی آیات میں جو جا بجا پھیلی ہوئی ہیں حقیقت کے مشاہدہ پذیر پہلو پر بہت زور دیا گیا ہے۔ میں ان میں سے صرف چند آیات نقل کرتا ہوں تاکہ مندرجہ بالا بیان پر اساسی طور پر روشنی پڑ سکے۔

ان فی خلق السموات والارض
واختلاف اللیل والنھار والفلک التی
تجری فی البحر بما ینفع الناس وما
انزل اللہ من السماء من ماءٍ فاحیا
بہ الارض بعد موتھا وبث فیھا من

یقیناً آسمان اور زمین کی تخلیق میں اور دن اور رات کے
الٹ پھیر میں اور ان جہازوں میں جو سمندر میں سے گزرتے
ہیں اور بارش میں جو خدا آسمان سے نیچے بھیجتا ہے۔ اور جس
سے وہ زمین کو موت کے بعد نئی زندگی عطا کرتا ہے اور اس
نے جو ہر قسم کے جانور روئے زمین پر پھیلائے ہیں۔ اور

كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لأيات لقوم يعقلون ۔
ہواؤں کی تبدیلی میں اور بادلوں میں جو خدمت کے لیے آسمانوں اور زمین کے مابین مسخر ہیں۔ ان سب میں ہدایت ہے ان کے واسطے جو عقل سے بہرہ ور ہیں۔"

ایک دوسری آیت میں قرآن اعلان کرتا ہے

وهو الذی جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فی ظلمت البر والبحر۔ قد فصلنا الأيات لقوم يعقلون ۔
وہی ہے جس نے ستارے بنائے ہیں تمہارے لیے تاکہ تم ان سے خشکی اور تری کی تاریکیوں میں رہنمائی حاصل کرو۔ ہم نے آیات کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ان لوگوں کے لیے جو علم رکھتے ہیں۔" (۶-۹۵)

قرآن بار بار سیاحت، مشاہدے اور تدبر پر زور دیتا ہے

انظروا ماذا فی السموات والارض
مشاہدہ کرو کہ آسمانوں میں اور زمین میں کیا کیا ہے۔"

افلا ينظرون ۔ افلا يتفكرون ۔ افلا يتدبرون ——— "کیا یہ نہیں دیکھتے؟ کیا یہ نہیں غور کرتے؟ کیا یہ نہیں تدبر کرتے؟" کا مضمون قرآن میں بار بار دہرایا گیا ہے۔

افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ۔ والى السماء كيف رفعت ۔ والى الجبال كيف نصبت ۔ والى الارض كيف سطحت ۔
کیا یہ لوگ نہیں دیکھتے کہ اونٹ کس طرح پیدا کیا گیا ہے؟ اور آسمان کس طرح بلند کیا گیا ہے؟ اور پہاڑ کس طرح جما دیے گئے ہیں۔ اور زمین کس طرح بچھا دی گئی ہے۔

ایک واضح حکم ہے حیوانات، فطرت حیوانات اور آسمانوں کی اور زمین کی طبعی کیفیات کے مشاہدے کی بابت۔

علامہ اقبال نے اپنے پہلے خطبہ میں اس نکتہ کو بڑی خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔ وہاں سے ایک مختصر حوالہ یہاں بے محل نہ ہوگا۔ فرماتے ہیں :

"لیکن قرآن کا یہ نظریہ خاص غور کا مستحق ہے جس نے اسلام کے متبعین میں حقیقت نفس الامری کے احترام کا بیج بویا۔ جس کی وجہ سے آخر کار وہ جدید سائنس کے موجد قرار پائے۔ ایک ایسے دور میں جب کہ تلاش حق کی راہ میں مشاہدات کو ہیچ گردانا جاتا تھا، تجرباتی روح کو پیدا کر دینا بہت بڑی اہمیت کا حامل تھا۔"

مغربی مؤرخ بھی موجودہ سائنسی طریق کار کو اب اسلامی دور کی پیداوار ماننے لگے ہیں۔ چنانچہ بریفو نے اپنی کتاب "انسانیت کی تعمیر" (MAKING OF HUMANITY) میں اس کا اعتراف کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ

"راجر بیکن یا اس کے ہم نام کو ہرگز اس اعزاز کا مستحق نہیں قرار دیا جا سکتا کہ ان میں سے کسی نے سائنس

اور اس کے طریق کار کو یورپ تک پہنچایا تھا۔ . . . . . عربوں کا تجرباتی نظام عمل بیکن کے زمانے تک بخوبی اشاعت حاصل کر چکا تھا اور یورپ بھر میں معروف تھا" (صفحہ ۲۰۰)

" گو یوروپی ترقیات کا کوئی شعبہ بھی ایسا نہیں ہے جس میں اسلامی تمدن کے آثار قطعی طور پر نظر نہ آتے ہوں۔ لیکن یہ نشانات اتنے زیادہ واضح اور نمایاں اور کہیں نہیں ہیں جتنے کہ اس "قوت" میں نظر آتے ہیں جو جدید دنیا کی سب سے امتیازی اور دوامی خصوصیت اور موجودہ دور کی فتوحات میں سب سے بڑی طاقت شمار کی گئی ہے۔ یعنی علوم فطرت اور سائنسی روح۔" (صفحہ ۱۹۱)

قرآن کی بہت سی آیات سے جن میں سے چند اوپر نقل کی گئی ہیں اور متعدد مشرقی اور مغربی علماء کی تحریروں سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ موجودہ سائنس کی بنیاد اسلام کی ڈالی ہوئی ہے۔ تجسس کی نئی روح اور تجربات کے جدید طریقے۔ مشاہدات اور مساحت۔ جن پر موجودہ سائنس کی بنیادیں قائم ہیں یہ سب ان افراد کے قائم کیے ہوئے ہیں جنہوں نے اسلامی تعلیمات کا اتباع کیا تھا۔

آخر میں ہم سائنس کی تیسری خصوصیت پر نظر ڈالتے ہیں یعنی انسانی معاملات میں اس کا حصہ اور اس کی اہمیت۔ اور اس امر میں اسلام کے اثر کا صحیح اندازہ اس وقت کیا جا سکے گا جب کہ ہم اس کا مقابلہ ان حالات سے کریں جو طلوع اسلام کے وقت پھیلے ہوئے تھے۔

سب کو معلوم ہے کہ اسلام سے پہلے جتنے بھی بڑے بڑے مذاہب آئے ان سب نے اپنے متبعین کو یہ تعلیم دی کہ " دنیا اور معاملات دنیا کو ترک کرو اور حیات بعد الموت کی فکر کرو"۔ دنیا کے مال و دولت کو نجات حاصل کرنے کی راہ میں ایک رکاوٹ تصور کیا جاتا تھا۔ چنانچہ ان مذاہب کے پیروؤں کو لاما، جوگی یا راہب بننے کی تلقین کی جاتی تھی تاکہ وہ اپنی روح کی نجات کا سامان بہم پہنچا سکیں۔ نتیجتاً لوگ اپنے گھر بار چھوڑ کر جنگلوں اور پہاڑوں میں جا بستے تھے۔ اور تارک الدنیا بن کر زندگی گزارتے تھے۔ اس ماورائیاتی طریقہ عمل کے ہوتے ہوئے جس میں اس دنیا کو سراسر ترک کر دیا جاتا تھا لازمی طور پر اس کی کوئی گنجائش نہ تھی کہ کائنات کا علم حاصل کیا جائے۔ اس لیے اسلام نے یہ کہہ کر کہ "لا رھبانیۃ فی الاسلام" (اسلام میں جوگ اور رہبانیت کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے) اس نقطۂ نظر کو بالکل تبدیل کر دیا۔ اور اس کے برعکس یہ تعلیم دی کہ کائنات اور ما فیہا کو پوری طرح عالم انسانی کے مفادات کے لیے کام میں لانا چاہیئے۔ صرف یہی نہیں کہ انسان مادی ذرائع اور وسائل کی ظاہری ہیئتوں سے کام لے بلکہ یہ بھی کہ وہ فطرت کی تمام قوتوں کو فتح کر لے اور ان کو مسخر کر کے اپنے کام میں لائے۔ قرآن نے واضح الفاظ میں کہا ہے کہ ان اللہ سخر لکم ما فی السمٰوات والارض " آسمانوں اور زمین میں جو کچھ

بھی ہے وہ خدا نے تمہارے لیے مسخر کر دیا ہے۔" اور یہ تسخیر فطرت علم ہی کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ ایک حدیث نبوی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آں حضرت صلعم علم کو اپنا ہتھیار تصور فرماتے تھے۔

العلم سلاحی (الحدیث) — علم میرا ہتھیار ہے۔

جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مشہور مقولہ "علم توانائی ہے" مغربی تصور کی پیداوار ہے انہیں یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ تصور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے اب سے مدتوں پہلے ساتویں صدی عیسوی کے اوائل میں پیش کیا تھا۔

ایک ایسے دور میں جب کہ ساری دنیا توہمات کے سمندر میں غرق تھی قرآن نے بڑی وضاحت سے کہا کہ حکمت یا علم خیر کثیر ہے۔ اور صرف وہی مسلمان اعلیٰ درجات کے مستحق ہیں جو علم و حکمت کے زیور سے آراستہ ہیں

وَیرفع اللہ الذین آمنوا والذین اوتوا العلم درجات۔ — اللہ اہل ایمان اور اہل علم کے درجے بلند کرتا ہے۔

علم کی اہمیت پر اسلام نے اس قدر زور دیا ہے کہ آں حضرت صلعم ہمیشہ یہ دعا مانگا کرتے تھے کہ رب زدنی علماً یعنی اے خدا مجھے اور زیادہ علم عطا فرما۔ قرآن نے مسلمانوں کو بار بار یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنے حواس اور عقل کو پوری طرح کام میں لا کر علم حاصل کیا کریں۔ حقیقت یہ ہے کہ مخلوقات عالم کا تو کیا ذکر ہے فرشتوں تک پر انسان کی برتری کی تشریح ان آیات میں کی گئی ہے جن میں صاف بتا دیا گیا ہے کہ انسانی عظمت کا راز اس میں پوشیدہ ہے کہ وہ اشیاء کی ماہیت و غایت کا کامل علم رکھتا ہے جو دوسری مخلوقات کو حاصل نہیں ہے۔
قرآن کہتا ہے:

واذ قال ربک للملئکۃ انی جاعلٌ فی الارض خلیفۃ۔ قالوا أتجعل فیھا من یفسد فیھا ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک۔ قال انی اعلم ما لا تعلمون۔ وعلم آدم الاسماء کلھا۔ ثم عرضھم علی الملئکۃ فقال انبئونی باسماء ھؤلاء ان کنتم صدقین۔ قالوا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم۔

جب تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہا میں زمین میں اپنا خلیفہ بنانے والا ہوں تو انہوں نے عرض کیا کہ کیا تو ایسے کو اپنا خلیفہ بنائے گا جو اس میں فساد پھیلائے اور خون ریزی کرے۔ درآنحالیکہ ہم تیری حمد وثنا کرتے اور تسبیح و تقدیس کرتے ہیں۔ پروردگار نے فرمایا کہ میں وہ بھید جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔ اور اس نے آدم کو تمام اسماء سکھا دیئے۔ پھر ان اشیاء کو فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور کہا اگر تم سچے ہو تو مجھے ان تمام کے نام بتاؤ۔ فرشتوں نے کہا پاک ہے تو اے رب، ہم کو تو سوائے اس

قال یاآدم انبئھم باسمائھم۔ فلما انبأھم باسمائھم۔ قال الم اقل لکم۔ انی اعلم غیب السموٰت والارض واعلم ماتبدون وماکنتم تکتمون (۱۔ ۳۰-۳۱)

کے جو تو نے ہم کو سکھایا ہے اور کچھ علم نہیں ہے۔ بیشک تو ہی علیم اور حکیم ہے۔ تو پروردگار نے آدم سے کہا۔ کہ ان کو ان اشیاء کے نام بتاؤ۔ جب آدم نے ان کو سارے اسماء بتا دیئے تو خدا نے کہا کہ کیا میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ میں آسمانوں کے اور زمین کے پوشیدہ احوال جانتا ہوں۔ اور میں وہ سب بھی جانتا ہوں جو تم ظاہر کرتے اور چھپاتے ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام جدید سائنس کے تمام اساسی نظریات کی صرف توثیق اور تائید ہی نہیں کرتا بلکہ دراصل اسلام ہی نے اس کی بنیاد ڈالی ہے اور اسے موجودہ رجحانات کی طرف موڑ کر اسے سیدھی راہ دکھائی ہے۔ اور اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ متمدن دنیا نے سائنس اور علم کی بابت جو رویہ اب اختیار کر رکھا ہے یہ سب اسلام کی ابتدائی تعلیم اور اساسی تلقین ہی کا نتیجہ ہے۔ ان قیاسات کی اس بات سے بھی تائید ہوتی ہے کہ مسلمانوں نے شروع سے ہی تحصیل علم میں پورے انہماک کا ثبوت دیا ۔ اور طلوع اسلام کے بعد بہت تھوڑی سی مدت میں مسلمان علوم و فنون کے بھی اسی طرح قائد اور پیشوا بن گئے تھے جیسے کہ انہوں نے سیاسیات میں قیادت حاصل کی تھی۔ اور صدیوں بعد تک انہوں نے اس قیادت و برتری کو برقرار بھی رکھا۔

مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقیِ ادب

مجلۂ اقبال سہ ماہی ۔ مدیر ایم ۔ ایم شریف ۔ بشیر احمد ڈار ۔ سالانہ دس روپے

صحیفہ سہ ماہی ۔ مدیر: سید عابد علی عابد ۔ سالانہ دس روپے ۔

		روپے
میٹافزکس آف پرشیا ۔	مصنفہ علامہ اقبال	۵ — ۰ — ۰
امیج آف دی ویسٹ ان اقبال ۔	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲ — ۰ — ۰
اقبال اینڈ والنٹرزم	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶ — ۰ — ۰
فکر اقبال ۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰ — ۰ — ۰
ذکر اقبال ۔	مصنفہ عبدالمجید سالک	۵ — ۰ — ۰
علامہ اقبال ۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱ — ۸ — ۰
شعر اقبال ۔	مصنفہ سید عابد علی عابد	۷ — ۸ — ۰
اسلام اور تحریک تجدد مصر میں ۔	مترجمہ عبدالمجید سالک	۵ — ۰ — ۰
غیب و شہود ۔	مترجمہ سید نذیر نیازی	۳ — ۴ — ۰
حکمتِ قرآن ۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱ — ۰ — ۰
جمالیات قرآن کی روشنی میں	مصنفہ نصیر احمد	۴ — ۰ — ۰
فلسفۂ شریعتِ اسلام ۔	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵ — ۰ — ۰
نظامِ معاشرہ اور اسلام ۔	مترجمہ عبدالمجید سالک و عزیز	۴ — ۰ — ۰
دولتِ اقوام ۳ جلد ۔	مترجمہ عطاء اللہ و فخری	۳۶ — ۰ — ۰
سائنس سب کے لیے ۔	مترجمہ آفتاب حسن	۲۰ — ۰ — ۰
فلسفۂ جدید ۔	مترجمہ آشکار حسین	۲ — ۰ — ۰
فلسفۂ ہند و یونان ۔	مصنفہ محمد شفیق	۳ — ۰ — ۰
تاریخِ اقوامِ عالم ۔	مرتبہ مرتضےٰ احمد خاں	۱۰ — ۰ — ۰

ملنے کا پتہ: سیکرٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب ۔ نرسنگداس گارڈن ۔ لاہور

پروفیسر رشید احمد

ابن تیمیہ کے سیاسی افکار

ساتویں صدی ہجری تاریخ اسلام کا تاریک ترین زمانہ ہے۔ اسی صدی میں عباسی خلافت کا ٹمٹاتا ہوا چراغ گل ہوگیا۔ جس کے باعث مسلمانوں کی رہی سہی مرکزیت بھی ختم ہوگئی۔ خونخوار تاتاری عذاب الٰہی بن کر عالم اسلام پر چھائے رہے جن کے ہاتھوں متعدد سلطنتیں صفحۂ ہستی سے مٹ گئیں۔ کئی ممالک میں انہوں نے بے دریغ کروڑوں بے گناہوں کا خون بہایا۔ اس سیاسی تباہی کا اثر عقائد واعمال پر پڑنا لازمی تھا۔ مذہب بے شمار توہمات اور لاتعداد بدعات کا مجموعہ بن کر رہ گیا۔ قبر پرستی اور پیر پرستی اسلام کے رکنِ رکین قرار پائے۔ جہاد اور اجتہاد کی حیثیت داستان پارینہ سے زیادہ نہ رہی۔ علماء و فقہا نے مناظروں کی محفلوں میں ایک دوسرے پر کیچڑ اچھالنے کو تفقہ فی الدین کا اعلیٰ معیار سمجھ لیا۔ صوفیا نے گوشۂ تنہائی میں بیٹھنے کو عین تقویٰ قرار دے لیا۔ پھر فلسفہ کی جانب عوام کے میلان نے حالات کے بدتر کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ مذہبی احکامات کو فلسفہ کی کسوٹی پر پرکھا جانے لگا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن واحادیث کی عجیب وغریب تاویلیں کی جانے لگیں۔ تاکہ فلسفیانہ تصورات اور اللہ ورسولؐ کے فرمودات میں مطابقت کی راہ نکالی جاسکے۔ اسلامی اصول میں ایسی ایسی موشگافیاں ہونے لگیں کہ ان کا سمجھنا عوام تو درکنار خواص کے لیے بھی ممکن نہیں رہا۔ اللہ کی سنت ہمیشہ یہی رہی ہے کہ بگڑے ہوئے حالات میں کوئی مجدد ومصلح پیدا کرتا ہے جو غیر معمولی جرأت وہمت اور خداداد لیاقت وقابلیت سے کام لے کر معاشرے میں ایک انقلابِ عظیم پیدا کردیتا ہے اور لوگوں کے عقائد کی اصلاح کرکے ان میں قوتِ عمل کو ایک بار پھر زندہ کردیتا ہے۔ بغداد کے زوال کے باعث مسلمان جس سیاسی، مذہبی اور سماجی بدحالی میں مبتلا تھے اس سے نجات دلانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے حران کے مقام پر امام ابن تیمیہ جیسا شخص پیدا کیا جس نے ان خرابیوں کو دور کرنے کے لیے نہ صرف زبان اور قلم سے جہاد کیا بلکہ شمشیر برہنہ لے کر وہ تاتاریوں کے مقابلے پر ڈٹ گیا۔ اگر وہ نہ ہوتا تو شام ومصر بھی دیگر مشرقی ممالک کی طرح تاتاریوں کی ہوسناکیوں کا شکار ہوگئے ہوتے۔ ابن تیمیہ نے اسلام کو بدعتوں سے پاک کیا اور لوگوں کے سامنے وہ خالص اسلام پیش کیا جسے لے کر مہبط وحی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم دنیا میں تشریف لائے تھے۔ یہ ان کا اتنا بڑا کارنامہ ہے جو کبھی فراموش نہیں کیا جاسکتا۔

حالاتِ زندگی

زوالِ بغداد کے صرف پانچ سال بعد ۱۰ ربیع الاوّل ۶۶۱ھ مطابق ۲۲ جنوری ۱۲۶۳ء کو ابن تیمیہ حران میں پیدا ہوئے۔ ان کا نام احمد، تقی الدین لقب اور ابوالعباس کنیت ہے۔ ان کے آبا و اجداد میں ایک شخص محمد بن خضر گزرے ہیں ان کی والدہ کا نام تیمیہ تھا جن کی علمیت کا شہرہ دور دور تک تھا۔ اسی قابلہ کے نام سے یہ خاندان مشہور ہوا۔ اسی بزرگ اور ذی علم خاتون کی برکت سے اس خاندان نے علم و حکمت میں بلند مرتبہ حاصل کیا۔ اور درس و تدریس کو اپنا مشغلہ بنایا۔ ابن تیمیہ کے والد عبدالحلیم اور دادا عبدالسلام کا شمار اپنے زمانے کے ممتاز علماء میں ہوتا تھا۔ یہ دونوں حضرات خصوصاً علمِ حدیث میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے اور اس موضوع پر قابلِ قدر کتابیں بھی انہوں نے لکھی ہیں۔

جب ابن تیمیہ نے اس دنیا میں قدم رکھا تو فتنۂ تاتار اپنے شباب پر تھا۔ ایران و عراق کی سرزمین کو ملیامیٹ کر دینے کے بعد تاتاریوں نے شام کی جانب رخ کیا اور ابن تیمیہ کی پرورش بڑے خطرناک دور میں ہوئی۔ ابھی ان کی عمر مشکل سے چھ سال کی ہوئی تھی کہ ان کے خاندان کو حران چھوڑ کر دمشق میں سکونت اختیار کرنی پڑی۔ دمشق آنے کے بعد ابن تیمیہ کی تعلیم کا آغاز ہوا۔ زمانے کے دستور کے مطابق ابتدائی تعلیم گھر ہی میں حاصل کی۔ قرآن مجید حفظ کیا اس کے بعد صرف و نحو، تاریخ و ادب کی کتابیں پڑھیں۔ چار سال کے اندر ہی ان تمام علوم میں مہارت حاصل کر لی۔ شامی اساتذہ سے انہوں نے تفسیر، حدیث اور فقہ کی اعلیٰ کتابیں پڑھیں حتیٰ کہ گیارہ سال کی طالب علمی کے بعد صرف سترہ سال کی عمر میں انہیں فتویٰ دینے کا مجاز قرار دے دیا گیا۔ اکیس سال کی عمر میں والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ تو مسندِ تدریس بھی ورثہ میں ملی۔ ان کے علم و فضل کے پیشِ نظر تیس سال سے بھی کم عمر میں انہیں قاضی القضاۃ کا معزز عہدہ پیش کیا گیا جسے انہوں نے شرفِ قبولیت نہ بخشا۔

ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری اسلامی فقہ کی تاریخ میں عہدِ مناظرہ کہلاتا ہے۔ اس زمانے میں حنبلیوں اور اشعریوں میں بالعموم مناظرے ہوا کرتے تھے۔ ابن تیمیہ کا تعلق حنبلی مکتبِ فکر سے تھا۔ اس لیے انہوں نے ربیع الاول ۶۹۸ھ میں حماۃ کے مقام پر ایک استفتاء کا جواب لکھا۔ جو العقیدۃ الحمویہ کے نام سے مشہور ہوا۔ اس میں متکلمین پر نہایت سخت اعتراض کیے گئے تھے۔ اور ان کے خیالات کی پُر زور تردید کی گئی تھی۔ یہی فتویٰ ابن تیمیہ کی مخالفت کا سبب بنا۔ انہیں فتویٰ دینے سے روک دیا گیا۔ اظہارِ عقائد کے لیے بارہا دمشق اور قاہرہ کے درباروں میں طلب کیا گیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ برسوں کی قید و بند کی صعوبتیں بھی جھیلنی پڑیں۔ دمشق اور قاہرہ کے علاوہ کچھ دنوں وہ اسکندریہ میں بھی مقید رہے۔

امام صاحب صرف قلم اور زبان کے مرد میدان تھے بلکہ تلوار کے بھی دھنی تھے۔ ان کے عنفوان شباب ہی میں ہلاکو کے بیٹے غازان نے شام پر حملہ کردیا۔ سلطان مصر کو شکست ہوئی اور غازان حمص پر قابض ہوگیا۔ اس کے بعد وہ دمشق پر بھی قبضہ جمانے کے منصوبے باندھنے لگا۔ اہل دمشق کو جوں ہی غازان کے اس ارادے کا پتہ چلا دمشق میں لوٹ مار کا بازار گرم ہوگیا۔ اس موقع پر ابن تیمیہ نے بڑی دلیری کا ثبوت دیا۔ وہ خود غازان کے پاس گئے اور باشندگانِ دمشق کے لیے امان نامہ حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ صرف یہی نہیں بلکہ بیت المقدس کے وہ مسلمان جو تاتاریوں کی قید میں تھے انہیں بھی ابن تیمیہ نے غازان سے کہہ سن کر رہا کرادیا۔ دمشق میں قیام امن کے سلسلے میں بھی انہوں نے نہایت شاندار کارنامے انجام دیئے۔ ساتویں صدی کے آخری سال دمشق پر تاتاریوں کے حملے کی افواہ ایک مرتبہ پھر پھیلی۔ اس مرتبہ ابن تیمیہ نے بجائے امان نامہ حاصل کرنے پر اکتفا کرنے کے ان دشمنانِ اسلام سے میدانِ جنگ میں مقابلہ کرنے کا عہد کرلیا۔ وہ ارکین دربار کو جہاد پر آمادہ کرنے کے لیے مصر گئے جہاں انہوں نے بادشاہ اور اس کے درباریوں کے سامنے جہاد کی ضرورت اور اس کی فضیلت پر کئی زوردار تقریریں کیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ارکان حکومت کے حوصلے بلند ہوگئے اور انہوں نے تاتاریوں کا ڈٹ کر مقابلہ کرنے کی تیاریاں شروع کردیں۔ اس کے بعد ابن تیمیہ دمشق آگئے لیکن دو سال کے بعد جب دمشق پر حملہ ہوا تو سلطان مصر گھبرا گیا اور قریب تھا کہ شام و مصر کو تاتاریوں کے رحم و کرم پر چھوڑ کر میدانِ جنگ سے بھاگ نکلے کہ ابن تیمیہ ایک بار پھر قاہرہ گئے اور بادشاہ کی حوصلہ افزائی میں کامیاب ہوگئے۔ حتیٰ کہ معرکۂ شقحب میں مسلمانوں نے دشمنوں کا ایسا مقابلہ کیا کہ نوے ہزار تاتاری کام آئے۔ اس جنگ میں ابن تیمیہ نے ایک سرفروش مجاہد کی طرح شمشیر زنی کی۔

ابن تیمیہ نے اپنی تمامتر کوشش اس چیز پر صرف کی کہ مسلمان قرونِ اولیٰ کی طرف لوٹ جائیں۔ اور کتاب و سنت سے سرمو تجاوز نہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے تمام فرقوں اور مکاتیبِ فکر کی زبردست مخالفت کی۔ وہ خارجی، مرجیٔ، معتزلی، جہمی، کرامی، اشعری وغیرہ کے شدید مخالف تھے اور ان کے عقائد کی تردید میں انہوں نے زبان اور قلم دونوں سے کام لیا۔ ان کا خیال ہے کہ قرآن کریم کے لفظی معنیٰ مراد لیے جائیں اور آیات میں کسی قسم کی تاویل نہ کی جائے۔ حتیٰ کہ وہ تجسیمِ باری تعالیٰ کے قائل ہیں۔ بدعات کے وہ زبردست مخالف ہیں۔ زیارت قبور کے عدم جواز کا فتویٰ دیتے ہیں حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مزار مقدس کی زیارت بھی ان کے نزدیک گناہ ہے۔ صوفیا، فلاسفہ اور متکلمین بھی ان کے اعتراضات کا نشانہ بنے۔ یہی وجہ تھی کہ انہیں بار بار قید کیا گیا۔ قید کے ایام میں وہ تصنیف و تالیف میں مصروف رہتے۔ جب ارکانِ دربار میں سے کوئی ایسا شخص برسرِ اقتدار آتا جو ابن تیمیہ کا حامی ہوتا تو وہ رہا کردیئے جاتے یا

حکومت کو ان کی خدمات کی ضرورت لاحق ہوتی تو وہ قید خانے سے باہر نکالے جاتے تھے۔ آخر میں جب انہوں نے ایک فتویٰ میں لکھا کہ صرف زیارت کے ارادے سے مدینہ منورہ کا سفر کرنا شرعاً ثابت نہیں ہے تو اس سے مخالفت کی آگ بھڑک اٹھی۔ فقہا نے کفر کا فتویٰ دیا۔ شعبان ۷۲۶ھ میں وہ دمشق کے قلعے میں بند کر دیئے گئے۔ ابتداءً جملہ سامانِ آسائش فراہم کیا گیا حتیٰ کہ انہیں فتویٰ لکھنے کی بھی اجازت تھی جس کی وجہ سے ان کے حامیوں کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہوتا رہا آخر کار حکومت کو حکم نافذ کرنا پڑا کہ ابن تیمیہ سے لکھنے کی تمام چیزیں لے لی جائیں۔ یہ سزا ان کے لیے ناقابلِ برداشت تھی۔ آخری تحریر انہوں نے کوئلے سے لکھی کہ "مجھے اصل سزا دی گئی ہے تو صرف یہی"۔ اس کے بعد وہ جلد ہی بیمار پڑ گئے اور بیس دن کی مختصر علالت کے بعد ۲۰ر ذیقعد ۷۲۸ھ مطابق ۲۷ر ستمبر ۱۳۲۸ء کو اس دار فانی سے کوچ کر گئے۔ جنازے میں دو لاکھ سے بھی زیادہ اشخاص نے شرکت کی۔

تصانیف

ابن تیمیہ نے کل ۶۶ سال کی عمر پائی جس کا بیشتر حصہ معلمی میں گزارا اور ایک طویل مدت تک تھوڑے تھوڑے وقفے سے قید خانے میں رہے۔ اس کے علاوہ جہاد میں بھی انہوں نے حصہ لیا۔ اس کے باوجود ان کی تصانیف کی تعداد پانسو بتلائی جاتی ہے۔ حافظ ذہبی تو ایک ہزار سے بھی اوپر بتلاتے ہیں۔ ابن تیمیہ کی تصانیف تقریباً تمام علوم متداولہ پر ہیں۔ جن میں تفسیر، حدیث، فقہ و اصول، فتاویٰ، ادب، نحو، لغت، منطق، ہیئت، جبر و مقابلہ، ریاضی اور سیاسیات شامل ہیں۔ ہمیں سر دست ان کی سیاسی تصانیف سے سروکار ہے۔ ان میں الامامۃ والسیاسۃ اور السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعایا نے بہت شہرت پائی۔ ان میں جہانبانی کے اصول بتلائے گئے ہیں۔ راعی اور رعایا کے تعلقات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ امام اور اس کے فرائض زیر بحث آئے ہیں۔ شرعی حدود اور اسلامی حکومت کے میزانیہ کی تفصیل بھی پیش کی ہے۔ ان کے علاوہ اور قابل ذکر کتاب جو نیم سیاسی اور نیم مذہبی ہے وہ منہاج النبوۃ ہے۔ یہ کتاب دراصل شیعی عقائد کی تردید میں لکھی گئی ہے لیکن اس میں جا بجا سیاسی اصول بیان کئے گئے ہیں بالخصوص خلافت کے متعلق تفصیل کے ساتھ اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔

اسلوب بیان اور طرزِ استدلال

ابن تیمیہ کی تصانیف میں جدت اور انفرادیت کا غلبہ ہے۔ زبان عام طور پر سلیس اور عام فہم استعمال کی گئی ہے۔ لیکن جہاں مخالفین کے عقائد کی تردید کا موقع آتا ہے تو اندازِ بیان نہایت بلند ہو جاتا ہے اور وہ بلا تکلف دلیل پر دلیل اور ثبوت پر ثبوت دیتے چلے جاتے ہیں جو عقلی بھی ہوتے ہیں اور نقلی بھی جن

کے سامنے بڑے سے بڑے حریف کو سرِ تسلیم خم کرتے ہی بنتی ہے۔ کہیں کہیں طنز کا گہرا رنگ بھی پایا جاتا ہے۔
ابن تیمیہ نے ایک ہی مقصد کے حصول کے لیے اپنی زندگی وقف کر دی تھی۔ جس کی خاطر وہ شمشیر برہنہ لے کر میدانِ جنگ میں کود پڑے اور جس کے لیے انہوں نے قلم اور زبان دونوں سے خوب خوب کام لیا۔ وہ مقصد یہ تھا کہ مسلمان کتاب اللہ اور احادیث پر سختی کے ساتھ کاربند ہو جائیں اور ان کے علاوہ دوسری چیزوں کو خیرباد کہہ دیں یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنے سیاسی نظریات کے اثبات میں صرف کتاب وسنت پر اکتفا کیا ہے البتہ کہیں کہیں آثارِ صحابہ اور ممتاز سلاطین اسلام کے طریقوں سے بھی استدلال کیا ہے۔ جہاں تک ممکن ہوتا ہے وہ اپنے نظریات کی بنیاد قرآن کریم ہی پر رکھتے ہیں۔ لیکن وہ آیاتِ قرآنی میں کسی قسم کی تاویل یا کھینچ تان کے قائل نہیں لفظی معنی مراد لیتے ہیں۔ مثلاً وہ اپنی کتاب سیاست شرعیہ میں اس امر پر زور دیتے ہیں کہ حکمران کو چاہیئے کہ صرف مستحق افراد کو عہدے دے اور کسی حالت میں بھی غیر مستحق لوگوں کو ترجیح نہ دے تو یہ آیت پیش کرتے ہیں۔ یا ایھا الذین اٰمنوا لا تخونوا اللہ والرسول وتخونوا اٰمٰنٰتکم وانتم تعلمون۔ (اے ایمان والو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ خیانت نہ کرو اور نہ ہی اپنی امانت میں خیانت کرو حالانکہ تم خیانت کی خرابیوں سے واقف ہو) یا جہاں وہ حاکم کے لیے مشورہ کی اہمیت واضح کرتے ہیں تو وہ فاعف عنھم واستغفر لھم وشاورھم فی الامر (یعنی ان کا قصور معاف کرو ان کے لیے استغفار کرو اور ان کو شریکِ مشورہ کر لیا کرو) پیش کرتے ہیں۔
ابن تیمیہ کبھی ضعیف احادیث سے استناد نہیں کرتے۔ ان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ صحاح ستہ کی روایات ہی تک خود کو محدود رکھیں وہ شاذو نادر ہی دیگر ذرائع سے مدد لیتے ہیں وہ بھی مسند امام حنبل سے آگے قدم نہیں بڑھاتے مثلاً ان کی رائے میں ارباب حل وعقد کے لیئے نرمی اور خوش اخلاقی نہایت ضروری ہے تو صحیحین سے یہ روایات نقل کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہا کو یمن کا عامل بنا کر بھیجا تو آپؐ نے ان سے فرمایا "نرمی کرنا، سختی سے بچنا، لوگوں کا دل خوش کرنا، ان کی رضاجوئی کرنا، انہیں دشمن نہ بنانا۔" اس کے علاوہ ایک بدو نے مسجد نبوی میں پیشاب کر دیا تو صحابہ کو خشم آلود دیکھ کر آپ نے فرمایا "تم نرمی کے لیے بھیجے گئے ہو سخت گیری کے لیے مبعوث نہیں ہوئے۔" وہ سلطان کی خیرخواہی رعایا کا فریضہ بتلاتے ہیں تو مسلم کی یہ روایت بطور سند پیش کرتے ہیں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تین کاموں سے خوش ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ اسی کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ دوسرے یہ کہ سلسلۂ الٰہی کو سب مل کر مضبوطی سے پکڑ لو اور متفرق نہ ہو۔ تیسرے اس فرمانروا کے

ہمدرد اور خیر خواہ رہو جس کو اللہ تعالیٰ تمہارا معاملہ سپرد کر دے۔" ابن تیمیہ مشتبہ روایات کو بطور ضرب الامثال کے پیش کرتے ہیں مثلاً السلطان ظل اللہ فی الارض یا یہ روایت کہ ظالم بادشاہ کے ماتحت ساٹھ سال گزارنا سلطان کے بغیر ایک رات رہنے سے اچھا ہے۔ ان روایات کی صحت کے باوجود ان کو مقولہ ہی کی حیثیت دیتے ہیں۔

اقوال و افعال نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال کرنے کے علاوہ ابن تیمیہ اجل صحابہ کے آثار سے بھی ثبوت فراہم کرتے ہیں۔ بالخصوص خلفائے اربعہ کے اقوال و طرز عمل کو جا بجا اپنے نظریات کی توضیح کے سلسلے میں پیش کرتے ہیں مثلاً جہاں ان کا یہ دعویٰ ہے کہ مصلحت شرعی کے پیش نظر ایسے شخص کو بھی حاکم بنایا جا سکتا ہے جو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ فضیلت کا مالک نہ ہو تو وہ حضرت ابوبکرؓ کے اس طرز عمل کو بطور ثبوت پیش کرتے ہیں کہ آپ نے حضرت خالدؓ کو متعدد فرو گزاشتوں کے باوجود سپہ سالاری کے عہدے پر فائز رکھا اور انہیں معزول نہیں کیا۔ یا ابن تیمیہ جہاں محض دوستی یا قرابت کی بنا پر کسی شخص کے تقرر کی شدید مخالفت کرتے ہیں تو وہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کرتے ہیں "جو کوئی مسلمانوں کے کسی کام کا مالک ہوا اور پھر اس نے قابلیت کے بجائے اپنی محبت اور قرابت کی بنا پر کسی کو حاکم بنا دیا تو اس نے اللہ اور اس کے رسولؐ سے اور مسلمانوں سے غداری کی۔" شرعی حدود کے اجراء میں کسی وجہ سے بھی لیت و لعل نہیں کرنی چاہیئے اس لئے حضرت عثمانؓ کا یہ قول پیش کرتے ہیں "جب حد شرعی تک نوبت آ جائے تو اس وقت شفاعت کرنے والے اور شفاعت قبول کرنے والے دونوں پر اللہ کی لعنت ہو۔" یا جہاں وہ حکمراں کو تاکید کرتے ہیں کہ عمال حکومت کے حرکات و سکنات پر کڑی نظر رکھیں تو وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا وہ قول نقل کرتے ہیں جو کسی عامل کے ظلم کی اطلاع ملنے پر آپ فرمایا کرتے "الٰہی میں نے ہرگز ان کو یہ حکم نہیں دیا ہے کہ وہ تیری خلقت پر ظلم کریں۔"

صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ اجمعین کے علاوہ ابن تیمیہ تابعین کے اقوال سے بھی استدلال کرتے ہیں بالخصوص وہ اکثر مقامات پر عمر بن عبدالعزیز کے طرزِ عمل اور ائمہ اربعہ کی آراء کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کا طرزِ استدلال کلیتہً شرعی ہے اس لیے تاریخ عالم کے واقعات کے لیے اس میں کوئی گنجائش نہیں۔

ابن تیمیہ برمحل امثال سے بھی ثبوت کا کام نہایت عمدگی سے لیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں "اولی الامر کو عنانِ حکومت اس غرض سے سپرد کی جاتی ہے کہ وہ لوگوں کو نیک کام کرنے کی ترغیب دے اور انہیں برائیوں سے روکے لیکن اگر وہ رشوت لے کر برائی اور معصیت کا باعث بنے تو وہ مقصود پر عمل پیرا ہونے کے بجائے اس کے

خلاف کام کرے گا اس کی مثال ایسی ہے جیسے تم نے کسی کو اس غرض سے نوکر رکھا کہ وہ دشمن کے مقابلے میں تمہاری مدد کرے گا مگر اس نے الٹا دشمن کی مدد کر کے تمہیں ہی پیٹنا شروع کر دیا۔ یا وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے جس نے اس غرض سے مال حاصل کیا کہ اس کے ذریعے وہ جہاد فی سبیل اللہ کرے لیکن وہ کافروں کے خلاف جنگ کرنے کے بجائے الٹا مسلمانوں سے لڑنے لگا۔ وہ اقامتِ حدود کو مجرم کے لیے باعثِ رحمت قرار دیتے ہوئے یہ مثال پیش کرتے ہیں کہ" طبیب مریض کو کڑوی دوا پلاتا ہے۔ بدن کے بدگوشت کو کاٹتا ہے۔ پچھنے لگواتا یا فصد کرا کے رگیں کٹواتا ہے بلکہ انسان خود بھی کڑوی دوائیں پیتا اور مشقت گوارا کرتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ راحت بدنی اور نفسی حاصل کرے۔"

سیاسی نظریات

خلافتِ راشدہ کے خاتمہ کے بعد جتنے بھی خاندان برسرِ اقتدار آئے وہ شرعی قوانین سے دور ہوتے چلے گئے۔ اور جوں جوں وقت گزرتا گیا حالات بد سے بدتر ہوتے گئے۔ اس لیے ایسے سیاسی مفکرین جنہوں نے اسلامی قوانین پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھی ان کے لیے سب سے زیادہ مشکل مرحلہ یہ درپیش تھا کہ قانونِ شرعی اور اپنے زمانے کے حالات میں مطابقت کس طرح پیدا کریں۔ یہی ایسا مقام ہے جہاں اکثر نے ٹھوکر کھائی ہے۔ اور کچھ مفکرین اس خار دار میدان سے اس طرح دامن بچانے میں کامیاب ہوئے کہ انہوں نے اقتدارِ اعلیٰ کی صفات اور اس کے فرائض کی طویل فہرست مرتب کر دی اور ہم عصر حکمران جو ان صفات میں سے کسی ایک صفت کا بھی حامل [illegible] اس کی برطرفی یا بحالی کے متعلق کسی قسم کا اظہارِ خیال نہیں کیا۔ ابن تیمیہ جن کے سیاسی تصوّرات کلیتہً قرآن و حدیث سے ماخوذ ہیں ان کو بھی ہمعصر سیاسی حالات میں مطابقت پیدا کرنے کا کٹھن معاملہ پیش آیا تو انہوں نے ایک اور نئی راہ نکال لی وہ یہ کہ دیگر مفکرین کی طرح وہ حکمران کے اوصاف بھی نہیں بیان کرتے بلکہ وہ اپنی تمام توجہ شرعی احکامات کی تشریح و توضیح کی طرف مبذول کرتے ہیں۔ ان کے سیاسی افکار کا محور یہ ہے کہ احکاماتِ شرعیہ معاشرے کی اصلاح و تنظیم میں کس حد تک معاون ہیں۔ لیکن وہ اس بحث سے پہلو تہی کر جاتے ہیں کہ ہمعصر سیاست کا دینی احکامات سے کیا تعلق ہے اور اسے دینی بنانے کے لیے کیا کیا تبدیلیاں بروئے کار لانی چاہئیں۔

انسانی طبقے

ابن تیمیہ نہ تو انسانی خصائص پر روشنی ڈالتے ہیں اور نہ ہی اس امر سے بحث کرتے ہیں کہ اجتماع کیسے

کیسے وجود میں آیا۔ وہ نہ تو فارابی کی طرح معاہدۂ عمرانی پر عقیدہ رکھتے ہیں اور نہ ہی غزالی کے ہم خیال ہیں کہ اجتماع اقتضائے فطرتِ انسانی کا نتیجہ ہے۔ وہ تمام چیزوں کو ان کی موجودہ صورت میں تسلیم کر لیتے ہیں۔ ان کو اس سے سروکار نہیں کہ ابتداءً ان کی ساخت کیا تھی اور وہ کن کن ارتقائی مراحل سے گزری ہیں۔ وہ تمام انسانوں کو ہم جنس بتلاتے ہیں۔ ادنیٰ و اعلیٰ کی تمیز کے وہ شدید مخالف ہیں۔ ان کے نزدیک ہر وہ شخص جو اس بات کا خواہاں ہو کہ وہ دوسروں سے اعلیٰ اور ارفع ہو جائے اور لوگ اس کے دست نگر ہوں انسانیت کی توہین کا باعث ہے۔ اور پوری انسانیت کے ساتھ ظلم کرنے کا مرتکب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خود کو دوسروں سے برتر کرنے کی خواہش انسان کے کمینہ اور رذیل جذبات کی مظہر ہے۔ اس کے باوجود ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ مرتبہ میں انسان برابر ضرور ہیں لیکن صلاحیتوں میں ایک دوسرے میں زبردست فرق ہوتا ہے۔ تمام انسان ایک جیسی صلاحیت کے مالک نہیں ہوتے۔ لوگ عقل اور دین میں مختلف درجے رکھتے ہیں۔ وہ اپنے اس دعوے کے ثبوت میں قرآنی آیت پیش کرتے ہیں۔ ھو الذی جعلکم خلٰئف الارض ورفع بعضکم فوق بعض درجت لیبلوکم فی ما اتٰکم (وہی خدا جس نے تم کو زمین میں نائب بنایا تم میں ایک کو دوسرے پر فوقیت بخشی تاکہ اپنی عطا کردہ نعمتوں میں تمہیں آزمائے)۔ نیز یہ آیت نحن قسمنا بینھم معیشتھم فی الحیٰوۃ الدنیا ورفعنا بعضھم فوق بعض درجت لیتخذ بعضھم بعضا سخریا (ہم نے ان کی روزی دنیاوی زندگی میں تقسیم کر دی ہے اور بعض کے درجے دوسروں سے بلند کر دیئے ہیں کہ وہ ایک دوسرے کو خدمتگار بنا لیتا ہے۔

ابن تیمیہ کے نزدیک انسانوں کو چار گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا گروہ ان لوگوں کا ہے جو دوسروں پر غلبہ کے خواہاں ہیں۔ اور خدا کی زمین پر فساد کا بیج بوتے ہیں۔ یہ طبقہ ملوک اور رؤسائے مفسدین پر مشتمل ہے۔ اس گروہ کے افراد کی مثال وہ فرعون سے دیتے ہیں اور انہیں بدترین خلائق بتلاتے ہیں۔ دوسری قسم میں ایسے لوگ شامل ہیں جن کو کسی قسم کی فوقیت اور برتری تو حاصل نہیں لیکن وہ فساد برپا کرنے کا منصوبہ بناتے رہتے ہیں۔ اس گروہ میں چور اور دیگر جرائم پیشہ لوگ داخل ہیں۔ تیسرے گروہ میں ایسے لوگ شامل ہیں جو علو اور برتری کے خواہاں ضرور ہیں لیکن اس کے لیے فساد برپا کرنے کا قصد نہیں کرتے۔ اس گروہ میں وہ مذہبی رہنماؤں کو شامل کرتے ہیں جو دین کے ذریعہ برتری کے حصول کے متمنی ہیں۔ چوتھے اور آخری گروہ میں ایسے افراد داخل ہیں جو دوسروں سے افضل ہوتے ہوئے بھی روئے زمین پر نہ تو کسی قسم کی برتری کے خواہاں ہوتے ہیں اور نہ ہی فساد برپا کرنے کا قصد کرتے ہیں۔ یہی خیر البریہ کے لقب سے ملقب ہیں۔

دین اور سیاست

ابن تیمیہ کے نزدیک دین اور سیاست دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ ایک کے بغیر دوسرے کا تصور بھی ان کے نزدیک محال ہے۔ ان کی رائے میں سیاست کا مقصد ہی تقرب الی اللہ اور اقامت دین ہے۔ اور جب لوگ تقرب الی اللہ کے جویاں ہوتے ہیں اور اقامت دین ان کا مطلوب و مقصود بن جاتا ہے تو لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مال اللہ کی راہ میں بے دریغ خرچ کیا جانے لگتا ہے جس کے باعث دین و دنیا کی فلاح و بہبود حاصل ہوتی ہے۔ وہ سیاست شرعیہ میں لکھتے ہیں "ولایت و حکمرانی کا لازمی مقصد خلق خدا کے دین کی اصلاح ہے۔ اگر لوگوں کا دین برباد ہو جائے تو یہ بے حد مہلک ہوگا اور مال کے اعتبار سے وہ دنیاوی نعمتیں ان کو کچھ فائدہ نہ دے سکیں گی جن سے منعم حقیقی نے نوازا ہے۔" اسی کتاب میں ایک اور جگہ اس طرح سے رقم طراز ہیں "اگر سلطنت دین سے محروم ہو یا دین حکومت کی پشت پناہی سے عاری ہو تو لوگوں کے احوال فاسد ہو جاتے ہیں۔" وہ اپنے زمانے کے خلفشار کی سب سے بڑی وجہ عمال حکومت کی حقیقت ایمان اور کمال دین سے محرومی کو قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک دین کی سیاست سے علاحدگی خواہ کسی صورت میں بھی ہو بنی نوع انسان کے لیے بے حد مضر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب کبھی بھی دین اور سیاست جدائی ہوتی ہے دو گروہ معرض وجود میں آجاتے ہیں۔ ایک گروہ ان لوگوں کا ہوتا ہے جو دیندار تو ہوتے ہیں لیکن قوت حرب، جہاد اور مال سے، جن کا دین خداوندی محتاج ہے، دین کی تکمیل نہیں کر سکتے اور دوسرا گروہ ایسے والیان ریاست پر مشتمل ہوتا ہے جو مال اور حربی قوت کو بروئے کار تو لاتے ہیں لیکن اس سے ان کا مقصد اقامت دین نہیں ہوتا۔ ابن تیمیہ کسی کی لگی لپٹی نہیں رکھتے وہ نہایت واضح الفاظ میں کہتے ہیں کہ یہ دونوں گروہ "مغضوب علیہم والضالین" ہیں۔ ان میں سے ایک بھی صالح کہلانے کا مستحق نہیں ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ صلحائے امت میں صرف ایسے لوگوں کو داخل کیا جا سکتا ہے جو اپنے مقدور بھر حصول ولایت کے لیے جد و جہد کریں اور اس سے ان کی نیت یہ ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی ولایت کا والی بنا دے گا تو وہ اسی کی اطاعت کریں گے اور تا حد امکان اس کے دین کا بول بالا کریں گے۔ مسلمانوں کے ہمدرد اور بہی خواہ رہیں گے۔ واجبات کی ادائیگی اور محرمات سے اجتناب کرتے رہیں گے۔

یہ عجیب بات ہے کہ ابن تیمیہ سیاست اور مذہب کو مختلف افراد کے سپرد کئے جانے کے حامی بھی ہیں۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ بھی اپنے زمانے کے حالات سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ وہ کہتے ہیں "اولوالامر دو ہیں اہل علم اور صاحبان اقتدار۔ یہ دونوں طبقے جب درست رہیں تو عملداری کے تمام کل پرزے درست رہتے ہیں اور رعایا سکھ کی نیند سوتی ہے۔" وہ ان دونوں طبقوں میں اشتراک عمل پیدا کرنے کی خاطر دونوں کو تاکید کرتے ہیں کہ اپنے ہر ہر قول اور فعل میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا پورا پورا اہتمام کریں بالخصوص حوادث مشکلہ میں وہ تلقین

کرتے ہیں کہ جس حد تک کتاب وسنت کا منشا پورا کرنا ممکن ہو وہاں تک دونوں کے لیے ان پر عمل پیرا ہونا واجب ہے۔

امام

ابن تیمیہ اس امر سے بھی بحث کرتے ہیں کہ امام کی ضرورت کیوں لاحق ہوتی ہے۔ وہ سیاست شرعیہ میں لکھتے ہیں کہ "چونکہ انسانوں کو اپنی حاجات میں ایک دوسرے سے سابقہ پڑتا ہے اور اجتماع کے بغیر بنی آدم اپنی حاجتیں اور مصلحتیں پوری نہیں کر سکتا اس لیے ضروری ہے کہ اجتماع کی حالت میں ان پر کوئی حاکم وآمر ہو" ان کے نزدیک امور رعایا کا والی ونگران ہونا واجبات دین میں سے سب سے بڑا واجب ہے۔ اس وجوب کے وہ دو سبب بتلاتے ہیں اول یہ کہ جب تک کوئی حاکم وآمر نہ ہو تو نہ دین کا قیام وبقا ممکن ہے اور نہ ہی دنیا کی فلاح وبہبود حاصل ہو سکتی ہے۔ وہ بطور دلیل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی پیش کرتے ہیں کہ جب تین آدمی سفر کو نکلیں تو ان کو چاہیئے کہ اپنے میں سے ایک کو اپنا امیر بنالیں۔ وجوب امام کا دوسرا سبب ان کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر یا دوسرے لفظوں میں تبلیغ کو واجب کر دیا ہے اور یہ فریضہ قوت وامارت کے بغیر انجام نہیں پا سکتا۔ اسی طرح جہاد، عدل وانصاف، اقامتِ حج، جمعہ، عیدین، مظلوم کی امداد، اقامتِ حدود بہت سے دوسرے فرائض وواجبات بھی قوت وامارت کے بغیر سرانجام نہیں پا سکتے۔

امام کا انتخاب

زوال بغداد کا اثر زندگی کے ہر ہر شعبہ پر پڑا بالخصوص افکار وسیاسیات بھی اس سے بری طرح متاثر ہوئے۔ اس زمانے کے مفکرین نے حقیقت پسندانہ رویہ اختیار کیا جس کی عمدہ مثال ابن طقطقی ہے۔ ابن تیمیہ اپنے زمانے کے تقاضے کے مطابق حقیقت پسند بھی ہیں اور حنبلی فرقے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے شرعی قوانین سے سرِ مو انحراف کرنے پر بھی آمادہ نہیں۔ وہ شریعت کو امتِ مسلمہ یا اہل السنت والجماعت کے لیے اقتدار اعلیٰ کہتے ہیں۔ بایں ہمہ اپنے زمانے کے سلاطین کو جائز حکمران سمجھتے ہیں۔ اور امت کے لیے ان کی اطاعت کو لازمی قرار دیتے ہیں تاکہ اصلاح دین و دنیا میں کسی قسم کا خلل واقع نہ ہو۔ ان کو خلیفہ اور خلافت کے مسئلے سے کوئی خاص دلچسپی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ماوردی اور دیگر مفکرین کی طرح وہ خلیفہ کے اوصاف کی فہرست نہیں پیش کرتے۔ ان کے نزدیک امام کے انتخاب کا طریقہ کوئی مسئلہ نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ امام کا تقرر اللہ تعالیٰ ہی کرتا ہے جو اجماع کے بے خطا طریقہ سے عمل میں آتا ہے۔ البتہ وہ امام کو شرعی احکامات کے شکنجے میں جکڑ دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک امام خواہ کسی طریقے سے برسر اقتدار آیا ہو یا چند بنیادی صفات کے سوا نظری اوصاف کا بھی حامل نہ ہو لیکن وہ اصلاحِ دین ودنیا کی خاطر کتاب وسنت کے زریں اصولوں پر کاربند ہے تو امت کے لیے ایسا فرمانروا باعثِ رحمت ہے۔ لیکن ایسا حاکم جو شرعی طریقے پر منتخب

ہوا ہو اور عیاری اوصاف کے ساتھ متصف ہو لیکن امورِ مملکت کے چلانے میں شرعی حدود کی پابندی نہ کرے تو امت کے لیے ایسا شخص لعنت سے کم نہیں۔

فرائض

ابن تیمیہ سربراہِ حکومت کے فرائض سے نہایت تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔ ان کا سب سے بڑا فرض اس امانت کی نگہداشت ہے جو بطور حکومت اس کے سپرد ہوئی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "ولایت اور حکومت ایک امانتِ الٰہی ہے جس کا ادا کرنا اس کے موقع و محل میں واجب ہے۔" وہ احادیث نبوی سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاریؓ سے فرمایا "اے ابوذر امارت اور حکومت ایک امانتِ الٰہی ہے اور یہ قیامت کے دن حسرت و ندامت کا باعث ہوگی۔ سوائے اس شخص کے جس نے اس کو اس کے حق کے ساتھ قبول کیا۔ اور اس کے تمام حقوق ادا کرتا رہا۔" آپؐ نے ایک اور موقع پر فرمایا "کوئی شخص ایسا نہیں جس کو احکم الحاکمین نے کوئی حکمرانی بخشی ہو اور وہ ایسی حالت میں دنیا سے رخصت ہو کر رعیت سے خیانت کرتا رہا ہو اور خالص اور بے لوث خیر خواہی نہ کی ہو تو حق تعالیٰ اس پر قیامت کے دن جنت کی خوشبو حرام کر دیگا۔

حقوق کا تحفظ

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ امانت دو طرح کی ہوتی ہیں۔ ایک امانت فی الولایت اور دوسری امانت فی الاموال ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ان اللہ یامرکم ان تودوا الامٰنٰت الیٰ اھلھا واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان اللہ نعما یعظکم بہ ان اللہ کان سمیعا بصیراً (اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم امانتیں ان کے مالکوں کو ادا کرو اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ کرو۔ اللہ تعالیٰ تم کو اچھی نصیحت کرتا ہے۔ بے شک اللہ تعالیٰ سننے والا اور دیکھنے والا ہے) میں جس امانت کا ذکر ہے وہ امانت فی الولایات ہے۔ وہ اس آیت کا شانِ نزول یہ بتلاتے ہیں کہ فتح مکہ کے بعد حضرت عباسؓ نے خانہ کعبہ کی کلید برداری کا عہدہ تفویض کئے جانے کی دربارِ رسالت میں درخواست کی تو یہ آیت نازل ہوئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب سابق کنجیاں بنو شیبہ ہی کے حوالے کر دیں۔ اس آیت اور اس کے شانِ نزول سے ابن تیمیہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ سلطان اولی الامر پر سب سے بڑا فرض یہ عائد ہوتا ہے کہ اعمال مسلمین میں سے ہر عمل پر ایسے شخص کو عامل بنایا جائے جو مسلمانوں میں سب سے زیادہ اہل ہو۔ اسی کو وہ امانت فی الولایات کہتے ہیں۔ کسی اہل شخص کو نظر انداز کر کے نااہلوں کو کوئی عہدہ دیئے جانے کو خیانت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ بطور ثبوت مستدرک حاکم سے یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ جو شخص کسی کام کا والی ہو

اور اس نے یہ جانتے ہوئے کہ ایسا شخص بھی میسر آسکتا ہے جو مسلمانوں کے حق میں اس سے زیادہ بہتر ہوگا اور کسی ایسے شخص کو حکومت دے دی تو اس نے اللہ اور اس کے رسولؐ سے اور مومنوں سے خیانت کی۔" اس لیے ان کا کہنا ہے "والیِ حکومت پر واجب ہے کہ ولایتوں کے نائب، فوجی سردار، قلعوں کے محافظ، محکمۂ مال کے افسر، خراج اور زکوٰۃ وصول کرنے والے اور دوسرے عہدیدار ایسے لوگوں کو مقرر کرے جو ان خدمات کے لیے موزوں ترین ہوں اور والیِ حکومت کا یہ فرض ہے کہ ذمہ داری کا ہر عہدہ پُر کرنے کے لیے پوری سعی اور جستجو کرے تاکہ قابل سے قابل آدمی مہیا کیے جائیں۔" وہ تاکید کرتے ہیں کہ ایسے شخص کو جو کسی عہدہ کا متمنی ہو یا اس کے لیے درخواست کرے کبھی اسے وہ عہدہ نہ دیا جائے۔ مزید توضیح کے لیے ان وجوہات کی نشاندہی کرتے ہیں جن کی وجہ سے نااہلوں کو مستحقین پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کی پہلی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ ملکی یا قومی تعصب کے باعث اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اہل اور لائق افراد کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور نااہلوں کو بڑے بڑے عہدے سونپ دیئے جاتے ہیں۔ دوسری وجہ رشوت ہوتی ہے کہ نااہل بڑی سے بڑی رقم دے کر عہدے خرید لیتے ہیں۔ تیسرا سبب یہ ہوتا ہے کہ سربراہ حکومت کے دل میں قابل و مستحق شخص کے خلاف کینہ و عداوت کے جذبات موج زن ہوتے ہیں۔ اور وہ اس کینہ کی وجہ سے اس کا حق دوسروں کو دے دیتا ہے۔

ان وجوہات کے بتلانے کے بعد ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی وجہ ہو اور ان کے علاوہ کسی اور سبب کی بنا پر قابل پر ناقابل کو جس والیِ حکومت نے ترجیح دی تو اس نے اللہ اور اس کے رسولؐ اور مسلمانوں سے غداری کی۔ وہ اس امر کی اجازت دینے پر آمادہ نہیں کہ امیر اپنے بیٹے کو دوسروں کے مقابلے میں ترجیح دے خواہ یہ ولایت کے سلسلے میں ہو یا اس کا تعلق اموال سے ہو۔ اگر ایسا کرے گا تو وہ خیانت کا مرتکب ہوگا۔ وہ عمر بن عبدالعزیز کا واقعہ بیان کر کے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ عقلمندی کا تقاضا یہ ہے کہ اولاد کو خلافِ شرع ترجیح نہ دی جائے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے بیٹوں کو ہمیشہ ناجائز طریقے سے دولت حاصل کرنے سے باز رکھا اور آخری وقت جب لوگوں کا اصرار بڑھا کہ اولاد کو مفلس و قلاش چھوڑ کر نہ جائیے تو انہوں نے لڑکوں کو بلا کر فرمایا کہ میں تمہیں تمہارے حق سے زیادہ ہرگز نہیں دے سکتا۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ اس امانت کا نتیجہ یہ ہوا کہ خدائے غنی نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے فرزندوں کو بہت آسودگی اور فارغ البالی بخشی۔ وہ اس واقعہ کے راوی کا قول نقل کرتے ہیں کہ "میں نے ان کے ایک صاحبزادے کو دیکھا کہ اس نے ایک مرتبہ جہاد فی سبیل اللہ میں سو گھوڑے پیش کیے تھے۔" مزید وضاحت کے لیے وہ دو بادشاہوں کی اولاد کا ذکر کرتے ہیں۔ جن میں سے ایک کے بیٹوں کو ان کے حق کے طور پر بیس بیس درہم بطور میراث ملے

تھے اور دوسرے کی اولاد کو ناجائز طور پر چھ چھ لاکھ اشرفیاں ترکے میں ملی تھیں۔ لیکن اتنی بڑی رقم کے باوجود ان شاہزادوں کا یہ حال ہوگیا کہ وہ نانِ شبینہ کے محتاج ہوگئے اور ان میں سے اکثر کو دربوزہ گری کرتے دیکھا گیا۔

ابن تیمیہ نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ سعی وکوشش کے باوجود کوئی موزوں آدمی دستیاب نہ ہوسکے تو بحالتِ مجبوری اسی قابلیت کے آدمی پر اکتفا کی جائے جو میسر ہو۔ وہ لکھتے ہیں کہ "جب فرمانروا نے اپنی طرف سے قابل ترین شخص کے حاصل کرنے کی پوری کوشش کی مگر ویسا موزوں شخص میسر نہ آسکا تو اس نے اپنی طرف سے حق امانت ادا کر دیا۔ اور وہ اپنے فریضہ سے عہدہ برا ہوا۔ ایسا شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک عادل اور انصاف پسند ائمہ کے زمرے میں داخل ہوگیا کیونکہ قیامت کے دن ہر شخص سے اسی کی بازپرس ہوگی جس کی وہ استطاعت رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے فاتقوا اللہ ما استطعتم۔ (اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو جہاں تک تم سے ہو سکے) اور فرمایا۔ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا۔ (اللہ تعالیٰ کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا)"

قیام عدل

ابن تیمیہ کے نزدیک اولی الامر کا ادائے امانت کے علاوہ دوسرا فریضہ قیام عدل ہے۔ انہوں نے عدل کی اہمیت بیان کرنے میں بہت زور بیان صرف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں "انصاف ہی پر دنیا و دین کی فلاح کا دار مدار ہے اور بغیر عدل کے فلاح دارین کا حصول ناممکن ہے۔" وہ اہمیتِ عدل کے لیے قرآن کریم اور احادیثِ نبوی سے دلائل دیتے ہیں۔ وہ قرآنی آیت لقد ارسلنا رسلنا بالبینت وانزلنا معھم الکتب والمیزان لیقوم الناس بالقسط — (ہم نے اپنے رسولوں کو نشانیاں دے کر بھیجا ہے اور ان کے ساتھ کتاب اور ترازو اتاری ہے تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں) سے عدل کی اہمیت واضح کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ وہ متعدد احادیث بھی پیش کرتے ہیں جن میں امام عادل کی تعریف وتوصیف بیان کی گئی ہے مثلاً "امام عادل جو رعایا پر انصاف سے حکومت کرتا ہے اس کا ایک دن ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے" یا "اللہ تعالیٰ کو اپنی مخلوق میں سب سے زیادہ محبوب امام عادل اور سب سے زیادہ مبغوض ظالم حکمران ہے۔" ان احادیث کے علاوہ وہ ایک اور حدیث بیان کرتے ہیں جس میں امام عادل کو ان سات آدمیوں میں سے ایک بتلایا گیا ہے جو قیامت کے دن عرش کے سائے میں ہوں گے جب کہ اس سایہ کے سوا اور کوئی سایہ نہ ہوگا۔

ابن تیمیہ عادل حکومت کے لیے جسے وہ السیاست العدلیہ کا نام دیتے ہیں دو بنیادی اصول بتلاتے

ہیں اول یہ کہ انصاف کے مقدمات فیصلے کرنا اور دوم یہ کہ اہل حقوق کا حق ادا کرنا۔

رعایا کے ساتھ صرف عادلانہ سلوک ہی کے لیے تاکید نہیں کرتے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ امیر کو چاہیئے کہ رعایا کے ساتھ احسان اور حسن سلوک سے پیش آئے اور ان کے مفاد کو پیشِ نظر رکھے۔ وہ کہتے ہیں "رعایا کے حق میں حسن نیت اور ان سے احسان کرنے کی یہ صورت نہیں ہے کہ وہ اس کام کو کرے جس کی رعایا خواہش مند ہو۔ اور اس کام کو ترک کر دے جسے رعایا پسند نہ کرتی ہو...... بلکہ رعایا کے ساتھ احسان یہ ہے کہ حاکم اس کے ساتھ ایسا برتاؤ کرے جو انہیں دین و دنیا میں نفع دے۔ اگرچہ کوئی متنفس اس سلوک سے ناخوش ہی کیوں نہ ہو۔" تاہم وہ حاکم کو اس امر کی تاکید کرتے ہیں کہ ایسا کام جس میں رعایا کا دینی اور دنیوی فائدہ مضمر ہو لیکن وہ ناعاقبت اندیشی یا اور کسی وجہ سے پسند نہ کرتی ہو تو اس کے کرنے میں نہایت نرمی سے کام لے۔ وہ نرمی کی اہمیت کے متعلق متعدد احادیث نقل کرتے ہیں۔ ایک حدیث یہ ہے کہ "کوئی کام ایسا نہیں جس میں رفق و ملاطفت کو دخل ہو اور وہ اسے زینت نہ بخشے اور کوئی کام ایسا نہیں جو سختی سے ہم کنار ہو اور وہ اس کو عیب دار نہ کر دے" ان کے نزدیک نرم کلامی اور خوش گفتاری ایک حکمران کا بہت بڑا فرض ہے وہ کہتے ہیں "جب کسی سے تحکمانہ لہجہ میں گفتگو کی جائے تو اس سے اس کی دل آزاری ہوتی ہے اور اگر ایسا لب و لہجہ اور عمل اختیار کیا جائے جس سے اس کا دل خوش ہو تو یہ کامل درجہ کی سیاست ہے۔" اس کی وہ نہایت عمدہ مثال یہ دیتے ہیں کہ طبیب مریض کو کوئی ایسی خوش مزہ چیز دیتا ہے تاکہ اس کی مدد سے بدمزہ دوا کا حلق سے اتارنا آسان ہو جائے۔ نرمی کے ساتھ ساتھ وہ تالیف قلب پر بہت زور دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیام امن کے لیے تالیف قلب بہت ضروری ہے حتیٰ کہ مجرموں پر قابو پانے کے لیے بھی یہی نسخہ تجویز کرتے ہیں۔

اوامر و نواہی

امام کا تیسرا فرض امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔ ابن تیمیہ اس کی اہمیت اس طرح بیان کرتے ہیں کہ "بندوں اور شہروں کی بھلائی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے وابستہ ہے کیونکہ معاش و معاد کی کامیابی اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت میں ہے اور یہ اطاعت اس وقت تک انجام پذیر نہیں ہو سکتی جب تک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر نہ کیا جائے۔" ان کا کہنا ہے کہ امیر کے فرائض منصبی میں اہم فریضہ یہ بھی ہے کہ وہ عوام کو اعمالِ صالحہ کی ترغیب دے اور بھلائی اور اطاعت کا طریقہ اختیار کرے اور اس کام میں لوگوں کو مدد دے اور جہاں تک ممکن ہو اس کی ترغیب دے اور اگر کوئی جماعت فرائض کی تارک اور محرمات ظاہرہ کی مرتکب ہو تو اس کے خلاف جنگ کرے یہاں تک کہ وہ نماز پنجگانہ کی پابندی کرنے لگیں، زکوٰۃ کی ادائیگی کریں، حج بیت اللہ کا

فریضہ ادا کرنے لگیں، نکاح محرمات، حرام خوری، مسلمانوں کی جان و مال میں دست درازی کرنے اور اس قسم کے دوسرے محرمات سے باز آجائیں۔

ابن تیمیہ اللہ اور اس کے رسول ؐ کی نافرمانی کرنے والوں کی دو قسمیں بتلاتے ہیں۔ ایک وہ جن کو سزا دینے پر والی امر پوری طرح قدرت رکھتا ہے اور دوسرے وہ جن کے خلاف جہاد کیے بغیر قابو نہ پایا جا سکے۔ پہلی قسم کی صرف حدود اللہ کے اجرا سے اصلاح ہو جاتی ہے۔ وہ اجرائے حدود کی برکات وحسنات کا ذکر کرتے ہیں اور اس سلسلے میں احادیث پیش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ حدود اللہ کے جاری کرنے سے اطاعتِ الٰہی ظہور پذیر ہوتی ہے اور معصیت کو زوال آجاتا ہے۔ جس کا نتیجہ فراخیٔ رزق اور نصرتِ الٰہی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشادِ گرامی کو نقل کرتے ہیں کہ "زمین پر ایک حد کا جاری کیا جانا اہلِ زمین کے لیے اس سے بہتر ہے کہ چالیس صبح تک بارانِ رحمت نازل ہوتا رہے۔"

ابن تیمیہ اس امر کے شدید مخالف ہیں کہ والی امر رشوت لے کر یا اور کسی وجہ سے حدِ شرعی کو ختم کر دے۔ اگر امیر حدِ شرعی کے بجائے مجرم سے جرمانہ وصول کر کے بیت المال میں جمع کر دے تو بھی ابن تیمیہ اس پر مہرِ جواز ثبت کرنے کے لیے آمادہ نظر نہیں آتے۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ مال جو حدود اللہ کی برطرفی کے لیے وصول کیا جائے قطعاً حرام ہے۔ اور جب کوئی والی الامر اس فعل کا مرتکب ہو تو وہ دو بہت بڑے فسادوں کو جمع کرے گا۔ ایک احکم الحاکمین عزاسمہ کی مقرر کردہ حد کا تعطل اور برطرفی اور دوسرا حرام خوری۔ پہلا کام ترکِ واجب ہے اور دوسرا فعل حرام۔ ایک اور موقع پر ایسے حاکم کو اس دلال سے تشبیہ دیتے ہیں جو فحش کاری کے لیے کسی مرد اور عورت میں ملاپ کرا دیتا ہے۔ وہ اسے "زوج لوط" بھی کہتے ہیں۔

حدود کے سلسلے میں ابن تیمیہ نہایت مفصل ہدایات دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حدود شرعیہ کا نفاذ اس وقت لازمی ہو جاتا ہے جب کہ معاملہ حاکم کے روبرو پیش ہو جائے۔ اس وقت معافی، سفارش یا ہبہ اللہ تعالیٰ کی مقررہ حد کو ٹال نہیں سکتے۔ اسی طرح مجرم کی توبہ کا اثر بھی حدود پر نہیں پڑتا۔ اس کے توبہ کرنے کے باوجود حدود جاری ہو کر رہیں گی۔ تاہم وہ کہتے ہیں کہ مجرم کی توبہ اس کے گناہ کے لیے کفارہ ضرور بن جائے گی۔

ابن تیمیہ معاونینِ جرائم کو بھی سزا دلانا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ مجرم حقیقی اور معاون میں کسی قسم کی تمیز نہیں کرتے۔ وہ ثبوت میں حضرت عمرؓ کے عمل کو پیش کرتے ہیں۔ کہ انہوں نے محاربوں کے ربیہ کو بھی قتل کروا دیا تھا۔ ربیہ خانہ بگڑوں کے اس پاسبان کو کہتے ہیں جو غارت گری کے وقت کسی بلند مقام پر چڑھ کر چاروں طرف آنے والوں کی دیکھ بھال کرتا ہے۔ اس نقلی دلیل کے علاوہ وہ مرتکب و معاون کو مساوی سزا

دیئے جانے کے لیے عقلی ثبوت بھی فراہم کرتے ہیں کہ ساتھیوں کی امداد ہی کے ذریعہ ارتکاب جرم ممکن ہوتا ہے۔ اور وہ مجاہدین پر قیاس کرتے ہیں جس طرح کہ تمام مجاہدین خواہ جنگ میں بالفعل شریک ہوں یا نہ ہوں مال غنیمت میں برابر کے شریک ہوتے ہیں کیونکہ جنگ نہ کرنے والے بھی جنگ کرنے والوں کی مدد کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ کے نزدیک سلطان کے نائب یا رؤسا جو در پردہ یا علانیہ مجرموں سے ملے ہوئے ہوں یا پہلے سے ملے ہوئے نہ ہوں لیکن جب ان پر قابو پایا جائے تو مال میں حصہ دار بن کر شرعی حدود کو معطل کردیں یا اسے اپنے یہاں پناہ دیں وہ بھی جرم میں برابر کے شریک ہیں۔ اور مرتکب جرم کے برابر ہی سزا کے مستوجب ہیں۔

ابن تیمیہ جملہ حدود شرعیہ سے نہایت تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ انہوں نے قتل، رہزنی، چوری، زنا، اغلام، قذف و بہتان، شراب خوری وغیرہ کی حدیں بیان کی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ڈاکو اگر کسی کو قتل کر ڈالیں تو مقتول کے ورثا کو معاف کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ برخلاف اس کے اگر کسی نے دوسرے کو عداوت کی بنا پر یا اور کسی وجہ سے ہلاک کردیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو ہر طرح سے اختیار ہے چاہیں تو قاتل کی جان لیں یا معاف کردیں یا خوں بہا لے کر چھوڑ دیں۔ وہ سلطان کے قتل کے متعلق فقہا کے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں "فقہا اس شخص کے بارے میں مختلف الرائے ہیں جو سلطانِ اسلام کی جان لے۔ جیسے امیر المؤمنین حضرت عثمان اور امیر المؤمنین حضرت علی رضی اللہ عنہما کو قتل کیا گیا تھا کیا ایسا شخص محاربین کے حکم میں ہے کہ لازماً قتل کیا جائے یا اس کا معاملہ مقتول کے ورثا کے ہاتھ میں ہوگا۔" وہ اگرچہ اس مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار نہیں کرتے تاہم یہ کہہ کر کہ سلطان کے قتل میں فساد عام ہے گویا وہ ظاہر کرتے ہیں وہ بھی سلطان کے قاتل کو اس کے ورثاء کے حوالہ نہ کئے جانے کے حامی ہیں۔

ابن تیمیہ ایسے جرائم میں جن کی سزائیں شریعت نے مقرر نہیں کیں والی حکومت کو اختیار دیتے ہیں کہ وہ گناہ کی زیادتی اور کمی کے پیش نظر تعزیر کرے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اگر کسی گناہ کی طرف لوگوں کا عام میلان پایا جائے تو والی حکومت عقوبت میں سختی کرے اور اگر وہ گناہ قلیل الوجود ہو تو تعزیر میں نرمی کرنی چاہیئے۔" پھر وہ عادی مجرمین کو زیادہ سزا دیئے جانے کے حامی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "اگر گناہ کے مرتکب فسق و فجور پر مصر ہوں تو حاکم کو چاہیئے کہ عقوبت زیادہ کرے اور اگر اس کا ارتکاب شاذ و نادر ہو تو تعزیر میں بھی کمی کر دینا چاہیئے۔" وہ تعزیر کی مختلف قسمیں بتلاتے ہیں جن میں وعظ اور سخت کلامی، زجر و توبیخ بھی شامل ہیں۔ وہ مقاطعہ اور ترک کلام کو بھی تعزیر بتلاتے ہیں۔ عامل کی معزولی اور اس سے اسلامی خدمات لینا بند کر دینا، قید و بند کی سزا اور تشہیر بھی تعزیر کی مختلف صورتیں ہیں۔ وہ والی حکومت کو تنبیہ کرتے ہیں کہ کسی حالت میں بھی تعزیر کو شرعی حدود کے مساوی

ہونے دے۔

حدود کا نفاذ یا تعزیر کا اجرا پہلی قسم کے مجرمین کی اصلاح کے لیے کافی ہے۔ لیکن جہاں تک دوسری قسم کے نافرمانوں کا تعلق ہے ان کو زیر کرنے کے لیے ابن تیمیہ والی حکومت کو جہاد کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ وہ جہاد کا مقصد یہ بتلاتے ہیں کہ دین تمام کا تمام اللہ ہی کا ہو جائے اور کلمۃ اللہ بلند ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ دین دو ہی چیزوں کے ذریعے قائم ہوتا ہے۔ اول قرآن دوم تلوار۔ ان کے الفاظ میں "دین کا قیام 'کتاب ہادی' اور 'حدید ناصر (تلوار)' کے بغیر ممکن نہیں۔" وہ ہر اس شخص کے خلاف جہاد کا فتویٰ دیتے ہیں جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوتِ دین پہنچی ہو اور اس نے دعوت پر لبیک نہ کہا ہو۔ وہ قرآن کریم کے لفظی مفہوم کے مطابق اس وقت تک جہاد کرنے کا حکم دیتے ہیں جب تک کہ فتنہ باقی رہے اور دین سب کا سب اللہ کا ہی نہ ہو جائے۔ اس شخص کے خلاف جہاد کرنے کو فرض سمجھتے ہیں جو کلمۃ اللہ کی سربلندی کی راہ میں حائل ہو۔ البتہ ایسے لوگوں کو قتل نہ کرنے کی تاکید کرتے ہیں جو جنگ میں حصہ نہیں لیتے مثلاً عورتیں، بچے، راہب، نیز وہ معمر اشخاص اور آفت رسیدہ لوگ۔ لیکن یہ لوگ اگر زبان یا فعل سے جنگ کریں تو ان کے قتل کئے جانے پر مہرِ جواز ثبت کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ جہاد اس وقت تک واجب نہیں جب تک اسلامی حکومت کو مقابلے کی پوری قوت حاصل نہ ہو جائے۔ ابن تیمیہ تارکِ فرائض کے خلاف بھی جہاد کرنے کے وجوب کا فتویٰ صادر کرتے ہیں اور اپنے دعویٰ کی دلیل میں منکرین زکوٰۃ سے حضرت ابو بکرؓ کے جہاد کرنے کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔ وہ احادیث نبوی کی رو سے خارجیوں کی سرکوبی کرنے کا حکم دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عنقریب ایک قوم ظاہر ہوگی جن کی نمازوں کے مقابلے میں تم اپنی نمازوں کو اور ان کے روزوں کے مقابلے میں اپنے روزوں کو حقیر جانو گے۔ وہ لوگ قرآن پڑھیں گے لیکن وہ ان کے حلق سے نیچے نہیں اترے گا۔ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جس طرح تیر شکار سے نکل جاتا ہے۔" ابن تیمیہ با حزمِ تردید کہتے ہیں کہ اس حدیث میں خارجیوں کی طرف اشارہ ہے۔

حاکم کا طرزِ عمل

ان فرائض کے علاوہ ابن تیمیہ کے نزدیک والی امر پر ایک اور فریضہ عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ کردار و اخلاق کے لحاظ سے وہ خود کو بلند رکھے۔ بالخصوص چند اخلاق کا پیدا کرنا اس کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ تکلیف و مشکلات کے موقعوں پر صبر سے کام لینا، غصہ پی جانا، لوگوں کو معاف کر دینا، ہوا و ہوس کی مخالفت، شر اور غرور سے دست برداری۔ خاص خاص اوصاف ہیں۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ ابن تیمیہ انتخاب یا تقرر

کے وقت ان اوصاف کی موجودگی کو تو ضروری قرار نہیں دیتے لیکن عنانِ حکومت سنبھال لینے کے بعد اس پر یہ فرض عائد کردیتے ہیں کہ ان خصائل کو وہ حاصل کرلے۔ ان اوصاف میں سے جرأت اور سخاوت کی اہمیت کو وہ باربار واضح کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں "خلقِ خدا کی رعایت اور لوگوں کی سیاست عطاو بخشش اور عالی حوصلگی کے بغیر ممکن نہیں ہوتی۔ بلکہ ان کے بغیر دین و دنیا کی اصلاح بھی مشکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو حکمران ان دونوں صفات سے متصف نہ ہو اس سے حکومت اور عملداری چھین کر دوسرے کے حوالہ کردی جاتی ہے۔" ابن تیمیہ بخل کی شدید مذمت کرتے ہیں اور حکام میں بخل کے نقص کو برداشت کرنے کے لیے وہ آمادہ نظر نہیں آتے۔ اس سلسلے میں وہ متعدد قرآنی آیات کا حوالہ دیتے ہیں جن میں بخیلوں کے لیے عذابِ الٰہی کی وعید سنائی گئی ہے۔

ان اخلاقِ فاضلہ کے علاوہ ابنِ تیمیہ والیانِ حکومت کو مشورہ دیتے ہیں کہ امورِ مملکت کی انجام دہی بغیر عونِ نصرتِ الٰہی کے ممکن نہیں۔ وہ اس کے حصول کے لیے تین طریقے تجویز کرتے ہیں۔ اولاً یہ کہ تمام کام خالصۃً لوجہ اللہ کیا جائے اور دعا وغیرہ کے التزام کے ساتھ خدا ہی پر توکل ہو اور نماز کی پابندی کی جائے۔ دوسرے یہ کہ خلقِ خدا کو نفع پہنچا کر ان کے ساتھ احسان کیا جائے اور مالِ زکوٰۃ سے ان کی دستگیری کی جائے اور تیسرے یہ کہ خلقِ خدا کی ایذاؤں اور دوسری مشکلات میں صبر و رضا کو ہاتھ سے نہ جانے دیا جائے۔

عمالِ حکومت

ابن تیمیہ نے موزوں حکام کے تقرر پر بہت زیادہ زورِ بیان صرف کیا ہے۔ وہ صرف اس بات پر اکتفا نہیں کرتے کہ موزوں شخص ہی کو عہدے تفویض کیے جائیں بلکہ وہ موزوں افراد کے اوصاف سے بھی بحث کرتے ہیں۔ جن دو صفتوں کی طرف خصوصی توجہ دینے کی سفارش کرتے ہیں۔ وہ قوت اور امانت ہیں۔ ان صفات کی اہمیت وہ کلام اللہ سے ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام مصر سے جب مدین پہنچے تو حضرت شعیب علیہ السلام کی صاحبزادی نے حضرت موسیٰؑ کو ملازم رکھنے کے لیے اپنے والد سے سفارش کی تو یہی دو صفتیں گنوائیں کہ یا ابت استاجره ان خیر من استاجرت القوی الامین (ابا ان کو نوکر رکھ لیجئے کیونکہ بہتر سے بہتر آدمی جو آپ نوکر رکھنا چاہیں مضبوط اور امانت دار ہونا چاہیے)۔

ابن تیمیہ کو اس بات کا احساس ہے کہ ان دو صفات کا ایک شخص میں جمع ہونا دشوار ہے۔ اس کا حل وہ یہ تجویز کرتے ہیں کہ عہدہ کے اعتبار سے جو صفت زیادہ ضروری ہے اس صفت کے حامل اشخاص کو دوسروں پر ترجیح دی جانی چاہیئے۔ وہ لکھتے ہیں "لوگوں میں قوت اور امانت کا جمع ہونا قلیل الوجود ہے ... یعنی ہر ولایت اور ہر محل میں وہی واجب ہے جو وہاں کے مطابق اور مناسبِ حال ہو اور جب دو شخص دیکھے جائیں ان میں

سے ایک تو امانت میں سب سے بڑھا ہوا اور دوسرا قوت میں سب سے فائق ہو تو وہاں اس شخص کو ترجیح دینی چاہیے جو اس ولایت کے لیے زیادہ نفع بخش ہو اور اس میں لوگوں کے لیے کم سے کم ضرر کا احتمال ہو۔ لیکن ایسے عہدے جہاں دونوں صفتیں مساوی طور پر مطلوب ہوں وہاں ابن تیمیہ ایک کی جگہ دو عامل کے تقرر کی سفارش کرتے ہیں۔ مثلاً افسر خراج میں قوت اور امانت دونوں درکار ہوتے ہیں قوت نہ ہو تو خراج کی وصولی میں مشکلات پیش آئیں اور امانت نہ ہو تو وصول کردہ رقم بجائے عوام کے فائدے کے افسر خراج خود اپنے اوپر خرچ کر ڈالے گا۔ لیکن ان دونوں صفات سے متصف آدمی کے نہ مل سکنے کی صورت میں وہ کہتے ہیں "جب کوئی مصلحت ایک آدمی کے تقرر سے تکمیل پذیر نہ ہو تو ایک سے زیادہ آدمی متعین کیے جائیں۔"

عمال کے تقرر میں وہ نہایت دلچسپ مشورہ دیتے ہیں کہ سربراہ مملکت اپنے مزاج و عادات کے برعکس لوگوں کو منتخب کرے تاکہ ایک دوسرے کی کمی کو پورا کریں۔ وہ لکھتے ہیں "جب خلیفۃ المسلمین یا امیر حلیم الطبع اور نرم مزاج ہو تو نائب السلطنت ایسا ہونا چاہیے جو شدت کی طرف مائل ہو اور جب سلطان المسلمین کے مزاج میں شدت اور غضب ہو تو اس کے نائب کو حلیم الطبع اور نرم دل ہونا مناسب ہے۔ تاکہ دونوں کے امتزاج سے اعتدال پیدا ہو جائے۔" ابن تیمیہ اپنے اس دعوے کے ثبوت میں نہایت عمدہ تاریخی مثال دیتے ہیں کہ یہی وجہ تھی کہ حضرت ابوبکرؓ صدیق نے خالد کو اپنا نائب بنایا اور یہ تو ہر شخص کو معلوم ہو گا کہ حضرت ابوبکرؓ کی طبیعت نہایت نرم تھی اور حضرت فاروقؓ نے خالد کو معزول کر کے حضرت ابو عبیدہؓ کو قائد افواج مقرر فرمایا کیونکہ خالدؓ حضرت عمرؓ کی طرح گرم مزاج تھے اور ابو عبیدہؓ کے مزاج میں امیر المومنین ابوبکر صدیقؓ کی طرح حلم و انکسار تھا۔ حضرت خالدؓ کی معزولی کی اس سے عمدہ اور کیا توجیہ ہو سکتی ہے۔

امام ابن تیمیہ اس مشکل کا حل بھی بتلاتے ہیں کہ ایک عہدے کے لیے دو یا دو سے زائد ایسے اشخاص ہوں جن کی صفات برابر درجے کی ہوں تو ان میں سے کس کو ترجیح دینی چاہیے۔ وہ ایسی صورت میں بھی کسی ایک کے انتخاب کا حق والی امر کو نہیں دیتے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایسا کرنے میں امیر کی ذاتی پسند اور ناپسند کو زیادہ دخل حاصل ہو جائے گا۔ اس کے لیے وہ قرعہ اندازی کا طریقہ تجویز کرتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں کہ قرعہ اندازی خلاف اسلام نہیں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پیش کرتے ہیں کہ "اگر لوگوں کو معلوم ہو کہ اذان دینے اور صف اول میں نماز پڑھنے کا کتنا بڑا اجر ہے تو ہر شخص اذان دینے اور صف اول میں نماز پڑھنے کی کوشش کرے۔ اور قرعہ اندازی کے بغیر ان سے باز رہنا گوارا نہ کرے۔" ابن تیمیہ مزید کہتے ہیں کہ صحابہ نے مسائل کو قرعہ کے ذریعہ حل کیا ہے۔ وہ جنگ قادسیہ کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ لشکر اسلام میں اذان کی بابت نزاع

ہوگئی۔ ہر شخص اذان دینے کا خواہاں تھا۔ آخر کار حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے جو مسلمانوں کے کمانڈر تھے قرعہ ڈال کر اس کا فیصلہ کیا۔

ابن تیمیہ عمال حکومت میں چند مثبت صفات کے علاوہ چند منفی خوبیوں کے بھی خواہاں ہیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ اہم ان کے نزدیک یہ ہے کہ کوئی عامل شرابی نہ ہو۔ وہ شرابی عمال کی معزولی کی تاکید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے تو ایک عامل کو صرف شراب کی تعریف میں شعر کہنے کی بنا پر برخاست کر دیا تھا۔ وہ عمال حکومت کو تحفے تحائف قبول کرنے سے بھی منع کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے "اللہ تعالیٰ نے حکام پر رعایا کے قضائے حوائج کو واجب کر دیا ہے۔ لیکن وہ رعایا کی مشکلات دور کرنے اور حاجات بر لانے کے بجائے الٹا اس سے ہدیے اور نذرانے وصول کریں تو آخرت کے بدلے دنیا کے خریدار ہوں گے۔"

سپہ سالار

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ ابن تیمیہ حکام میں دو بنیادی صفات کے خواہاں ہیں اول امانت اور دوم قوت۔ لیکن وہ عہدہ اور فرائض کے مطابق کسی ایک صفت میں کمی ہونے میں مضائقہ نہیں سمجھتے۔ سپہ سالار کے لیے امانت سے زیادہ قوت پر زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک قوت سے مراد "شجاعتِ قلب، لڑائی کی مہارت اور جنگی حیلہ سازی اور فریب کاری" ہے۔ ان کے علاوہ تیر اندازی اور شہسواری کو بھی سپہ سالار کے لیے لازمی قرار دیتے ہیں۔ اس لیے وہ فاسق و فاجر کو بھی سپہ سالار مقرر کئے جانے میں مضائقہ نہیں سمجھتے۔ بلکہ ایسے امین اور متقی پر جو کہ ضعیف اور درماندہ ہو قوی فاسق و فاجر کو ترجیح دیتے ہیں اور اس سلسلے میں امام احمد بن حنبل کا قول نقل کرتے ہیں کہ جب ان سے پوچھا گیا فاجر قوی اور صالح ضعیف میں کس کو قائد افواج بنانا چاہیئے تو انہوں نے جواب دیا فاجر قوی کو۔ کیونکہ اس کی قوت کا فائدہ مسلمانوں کے لیے ہے اور اس میں جو فسق و فجور ہے وہ صرف اس کی ذات کے لیے ضرر رساں ہے۔ اور صالح ضعیف کا صلاح و تقویٰ گو اس کی ذات کے لیے منفعت بخش ہے لیکن مسلمانوں کے لیے اس کا ضعف ہلاکت آفریں ہے۔ ابن تیمیہ ایک اور دلیل دیتے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالدؓ کو بہت بعد میں اسلام لانے کے باوجود امیر لشکر مقرر فرمایا اگرچہ حضرت خالدؓ سے ایسی حرکات سرزد ہوتی رہیں جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طبیعت پر شاق گزرتی تھیں۔ برخلاف اس کے سرور کائنات نے حضرت ابوذر غفاریؓ کو امارت اور ولایت قبول کرنے سے منع فرمایا اس کی وجہ یہ تھی کہ حضرت ابوذر اگرچہ صدق و امانت میں بڑے ممتاز درجے کے مالک تھے۔ لیکن ان میں قوت کی بڑی کمی تھی۔

ابن تیمیہ سربراہ مملکت کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ مصلحتاً کسی کم درجے کے شخص کو سپہ سالار مقرر کر دے اگرچہ اس کی ماتحتی میں اس سے بلند مرتبے کے لوگ ہوں۔ اس کا ثبوت یہ دیتے ہیں کہ حضرت اسامہؓ شام کی مہم میں سپہ سالار نامزد کیے گئے حالانکہ زیر کمان جلیل القدر صحابہ تھے۔

قاضی

ابن تیمیہ قاضیوں کے انتخاب میں بے حد احتیاط برتنے کی تاکید کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک قاضی کا دائرہ نہایت وسیع ہے وہ کہتے ہیں " قاضی اسی کو نہیں کہتے جو عدالت کی کرسی پر بیٹھا ہو بلکہ قاضی ہر وہ شخص ہے جو دو آدمیوں کے نزاع کا فیصلہ کرے خواہ خلیفہ و سلطان ہو یا ان کا نائب ہو یا والی ہو یا شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کے لیے متعین و مامور ہو۔ حتیٰ کہ وہ شخص بھی اس میں داخل ہے جو دو بچوں کی کسی منازعت کا فیصلہ کرے۔"

ابن تیمیہ قاضی میں بھی ان ہی دو اوصاف ـــ قوت و امانت ـــ کا مطالبہ کرتے ہیں لیکن قاضی کے سلسلہ میں وہ قوت کا مفہوم قدرے مختلف بتلاتے ہیں۔ قاضی میں ان کے نزدیک محاکمہ کی قوت ہونی چاہیئے جو علم اور جرأت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ ان کے نزدیک قاضی کی علمیت کا معیار یہ ہے کہ وہ اس عدل وانصاف سے واقف ہو جس پر کتاب وسنت دلالت کرتی ہے۔ اور جرأت قاضی میں اتنی ضروری ہے کہ کتاب وسنت کے مطابق فیصلے نافذ کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس نہ کرے۔ وہ قاضی میں امانت کی صفت کی تشریح کرتے ہیں کہ قاضی میں خوف وخشیت الٰہی موجود ہو تاکہ وہ رشوت لے کر شرع کے احکامات کے خلاف فیصلہ نہ کرے اور خدا کے خوف کے باعث انسانوں کا ڈر اس کے دل سے بالکل نکل جائے۔ وہ اپنے اس بیان کی توثیق آیت کریمہ سے کرتے ہیں۔ لا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآیٰتی ثمنًا قلیلا ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولٰئک ھم الکٰفرون۔ (تم لوگوں سے نہ ڈرو اور میری آیتوں کو حقیر رقم کے عوض نہ بیچو۔ جو لوگ کہ اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکامات کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے وہ کافر ہیں) وہ حدیث نبوی سے اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ " قضاۃ تین ہیں دو جہنم کا ایندھن بنیں گے اور ایک قاضی جنت میں جائے گا۔ پس جس شخص نے حق کو جانتے ہوئے اس کے خلاف فیصلہ کیا وہ جہنمی ہے اور جس نے علم ویقین حاصل کئے بغیر بے خبری میں فیصلہ کر دیا وہ بھی جہنم میں جائے گا اور جس نے حق کو جان لیا اور اس کے مطابق فیصلہ کیا وہ جنت میں داخل کیا جائے گا۔"

ابن تیمیہ عہدہ قضا کے لیے عالم اور متقی کو ترجیح دیتے ہیں۔ لیکن اگر ایک شخص میں علم وتقویٰ کی صفات

جمع نہ ہوں تو حالات کے مطابق فیصلہ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر عالم کے ہوائے نفس میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو متقی غیر عالم کو ترجیح دینی چاہیئے لیکن علمی تحقیقات کی ضرورت زیادہ ہو تو عالم جیسا بھی ہے متقی کے مقابلہ پر قابل ترجیح ہے۔ وہ واضح الفاظ میں کہتے ہیں کہ حالاتِ زمانہ کے مطابق قضاۃ کا تقرر عمل میں آنا چاہیئے۔ اگر زمانہ ایسا ہو کہ قاضی کو امیر لشکر اور عوام کی تائید حاصل ہو تو ضعیف عالم و متقی کو قوی پر ترجیح دی جائے گی۔ اور اگر قاضی کو فوج و عوام کی حمایت حاصل نہ ہو تو ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں قاضی کا ذی قدرت ہونا لازمی ہے۔

افسر خراج

وہ عمال خراج کے لیے بھی دہی دو صفتیں ضروری بتلاتے ہیں تاکہ قوت کے ذریعہ مالیہ وصول کر سکے اور امانت کے باعث خزانہ میں خرد برد نہ کرے جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ اگر ان دونوں صفتوں کے حامل اشخاص دستیاب نہ ہوں تو ابن تیمیہ ایک سے زائد افراد کے تقرر کی سفارش کرتے ہیں جن میں مجموعی طور پر یہ دونوں صفات موجود ہوں۔ تاکہ اشتراکِ عمل سے کاروبار مملکت میں اشتراک پیدا ہو جائے۔ ابن تیمیہ یہ نہیں بتلاتے کہ ان مختلف صفتوں کے افراد میں اتحادِ عمل کیسے ممکن ہے۔

راعی اور رعایا کے تعلقات

ابن تیمیہ مذہبی فرائض کی بجا آوری پر بہت زور دیتے ہیں۔ وہ راعی اور رعایا دونوں کو اسی بات کی تاکید کرتے ہیں کہ شریعت کے مقرر کردہ حدود سے تجاوز نہ کریں اور اپنے اپنے فرائض کی انجام دہی میں کسی قسم کی کوتاہی کو روا نہ رکھیں۔ وہ قیام امن کو اہم ترین بتلاتے ہیں جس کے بغیر اخروی فلاح کا حصول بھی محال ہے۔ اس لیے وہ عوام کو مشورہ دیتے ہیں کہ امن و امان کی خاطر ہر قسم کے فرمانرواؤں کی اطاعت کریں خواہ وہ قانونی طور پر برسرِ اقتدار آئے ہوں یا ناجائز ذرائع سے انہوں نے حکومت حاصل کی ہو۔ اگر وہ معصیت الٰہی کا حکم دیں تو اس حکم کا ماننا رعایا پر فرض نہیں ہے لیکن اس کے باوجود وہ بغاوت کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔

رعایا کے لیے وہ اطاعت کے علاوہ والی حکومت کی خیر خواہی کو ضروری بتلاتے ہیں اور اسے مذہبی فرائض میں شمار کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے "ہمارے فرائض میں یہ فریضۂ الٰہی بھی داخل ہے کہ ہم والیانِ ریاست کے حامی و ناصر رہیں۔" وہ اس کے ثبوت میں حدیث نقل کرتے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا انحصار تین چیزوں پر بتلایا گیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے "اپنے والیانِ حکومت کے خیر خواہ رہو جو تم

پر حکمران ہیں۔" ابن تیمیہ ظالم حکام کے حقوق کی ادائیگی کا بھی رعایا کو حکم دیتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی نقل کرتے ہیں کہ" ان کے حقوق ادا کرو اللہ تعالیٰ ان سے اس سلوک کے متعلق خود بازپرس کرلے گا جو انہوں نے رعایا کے ساتھ کیا ہوگا۔"

راعی پر رعایا کے حقوق ابن تیمیہ کے نزدیک ادائے امانت اور قیام عدل ہیں۔ وہ سورۂ نساء کی آیت پیش کرتے ہیں ان اللہ یامرکم ان تودوا الامنٰت الی اھلھا واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان اللہ نعما یعظکم بہ ان اللہ کان سمیعا بصیرا (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم امانتیں ان کے مالکوں کو لوٹا دو اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ کرو اللہ تعالیٰ تم کو اچھی نصیحت کرتا ہے بے شک اللہ تعالیٰ سننے والا دیکھنے والا ہے) اور کہتے ہیں کہ اس آیت میں راعی پر رعایا کے حقوق کی نشاندہی کی گئی ہے کہ فرمانرواؤں کو رعایا کی جان و مال کا امین بنایا گیا ہے اس لیے ان کو چاہیئے کہ رعایا کی امانتیں ان کے حوالے کر دیں اور دوسرے یہ کہ جب لوگوں کے نزاعوں کا فیصلہ کریں تو عدل و انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ اس کے بعد کی آیت میں رعایا کے فرائض بتلائے گئے ہیں کہ یا ایہا الذین امنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیئ فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الاخر ذالک خیر واحسن تاویلا (اے ایمان والو اللہ کا حکم مانو اور رسول کا حکم مانو اور حاکموں کا جو تم میں سے ہوں۔ اگر جھگڑا ہو جائے تمہارے درمیان تو تم اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرو اگر تم واقعی اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہو۔ یہ بات اچھی ہے اور اس کا انجام بہتر ہے)

ابن تیمیہ راعی اور رعایا دونوں کو خاص طور پر مالی حقوق کی ادائیگی کی تاکید کرتے ہیں وہ کہتے ہیں" حکومت اور رعایا دونوں پر واجب ہے کہ ایک دوسرے کے حقوق ادا کریں۔ سلطان اور اس کے نائب تمام اہل حقوق کے عطیئے ان کو تفویض کردیں۔ اسی طرح افسر مال اور خزانچی کو لازم ہے کہ جو کچھ سلطان کا حق مقرر ہے اسے پائی پائی ادا کردیں اور رعایا کا فرض ہے کہ وہ افسر مال سے کوئی ایسی چیز طلب نہ کریں جس کے وہ حقدار نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حاکم و محکوم میں جو بھی دوسرے کی حق تلفی کرے وہ ظالم ہے۔ وہ لکھتے ہیں" بسا اوقات حکام اور رعایا ظلم کے مرتکب ہوتے ہیں حکام وہ وصول کرتے ہیں جس کا لینا ان کے لیے حلال نہیں۔ اور رعیت اس رقم کے دینے سے انکار کرتی ہے جس کا ادا کرنا اس پر واجب ہوتا ہے۔" صرف مالیات نہیں بلکہ فوجداری کے معاملات میں حق تلفی ہوتی ہے۔ حکام کبھی لوگوں کو ایسے معاملات میں سزا دیدیتے ہیں جن میں سزا دینا جائز نہیں اور ایسی سزائیں معاف کردیتے ہیں جن کا جاری ہونا واجب ہوتا ہے۔

رعایا کے حالات سے آگاہی حاصل کرنے کے لیے وہ سفارش کا طریقہ تجویز کرتے ہیں تاکہ حکام کو رعایا کی ضروریات کا علم ہو اور راعی اور رعایا کے تعلقات ہمدردانہ نوعیت کے ہوں۔ وہ ارشادِ نبوی کا حوالہ دیتے ہیں کہ "جو لوگ مجھ تک اپنی حاجتیں پہنچانے کی طاقت نہیں رکھتے ان کی حاجتیں اور ضرورتیں میرے سامنے پیش کیا کرو اور جو کوئی غیر مستطیع اہل حاجات کی ضروریات حکام تک پہنچائے گا اللہ تعالیٰ اس کے قدم پل صراط پر اس دن جبکہ لوگوں کے قدم لڑکھڑاتے ہوں گے ثابت و قائم رکھے گا۔"

مالیات

ابن تیمیہ والیانِ حکومت کو انہی محصولات کی وصولی کی اجازت دیتے ہیں جو کتاب و سنت سے ثابت ہیں یعنی زکوٰۃ۔ مالِ غنیمت اور فے۔ اور ان میں سے ہر مد کی وہ توضیح بھی کرتے ہیں۔

زکوٰۃ کو نصاب اور وہ چیزیں جن پر زکوٰۃ لی جاتی ان سے ابن تیمیہ بحث نہیں کرتے۔ البتہ مستحقین زکوٰۃ کی وہ تفصیل بیان کرتے ہیں جن کا ذکر سورۂ توبہ میں آیا ہے۔ قوی اور روزی کمانے کی طاقت رکھنے والوں کو وہ زکوٰۃ کا مستحق نہیں بتلاتے۔ غالباً اس سے ان کا مطلب یہ ہے کہ ایسے آدمی جو روزی کما سکتے ہوں اور روزی حاصل کرنے کے مواقع بھی ان کو میسر ہوں لیکن اس کے باوجود وہ ہاتھ پیر نہ ہلائیں تو ان کو زکوٰۃ کی رقم دینا جائز نہیں ہے۔ مقروض کے بارے میں ابن تیمیہ کی رائے ہے کہ بقدر قرض زکوٰۃ کی مد سے اس قرض کا ادا کر دینا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ قرض کسی گناہ یا عیاشی کے باعث نہ ہوگیا ہو۔ اگر ایسا ہوا ہو تو زکوٰۃ کی مد سے اس کی ادائیگی اس وقت تک نہ کی جائے جب تک کہ مقروض ان معاصی سے تائب نہ ہو جائے جن کی وجہ سے وہ قرضدار ہوگیا ہے۔ وہ فی سبیل اللہ کے تحت نادار مجاہدین کی خوراک اور ان کے لیے اسلحات کا انتظام کرنے کے علاوہ حج فی سبیل اللہ کو بھی داخل کرتے ہیں۔

مالِ غنیمت جس کو عربی میں انفال کہتے ہیں ابن تیمیہ اس سے کماحقہ بحث کرتے ہیں۔ ابتدائً انفال کی لفظی تشریح کرنے کے بعد سورۂ انفال کی ان آیات کا انہوں نے حوالہ دیا ہے جن میں مالِ غنیمت کے متعلق رہنمائی کی گئی ہے۔ وہ مالِ غنیمت کے مصارف جو قرآن مجید میں مذکور ہیں بیان کرتے ہیں۔ وہ یہ نہیں بتلاتے کہ اس آیت میں جو پانچ مستحقین خمس کا ذکر ہوا ہے آیا ان میں سے ہر ایک کو مساوی حصہ ملنا چاہیئے یا کسی کو کم یا زیادہ بھی دیا جا سکتا ہے۔ یا دو ایک کو دے کر باقیماندہ مستحقین کو نظر انداز بھی کیا جا سکتا ہے۔ انہوں نے بقیہ مالِ غنیمت کے چار حصوں کو لشکر میں تقسیم کیے جانے کا حکم دیا ہے۔ تمام شریکِ جنگ افراد کو مساوی حصہ دینے کی وہ تاکید کرتے ہیں خواہ بالفعل وہ مقابلہ میں شریک بھی ہوئے ہوں یا نہیں۔ وہ نسب

یا فضیلت کی بنا پر کسی کو زیادہ حصہ دیئے جانے کے شدید مخالف ہیں۔ اور عہد رسالت کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے کسی صاحب فضیلت شخص کو کم حیثیت آدمی پر ترجیح دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " یاد رکھو تم لوگوں کو اپنے ضعیفوں اور مفلوک الحال لوگوں کی بدولت رزق دیا جاتا ہے اور انہیں کے طفیل تمہیں مدد دی جاتی ہے۔" البتہ وہ سپہ سالار کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ وہ کسی مجاہد کی عمدہ کارکردگی کے صلہ میں انعام دے سکتا ہے اور بغیر شرط یا پہلے سے اعلان کے ،خمس ہی میں سے شروع میں چوتھائی مال زیادہ دے سکتا ہے۔ اور واپسی پر تہائی مال مزید عطا کر سکتا ہے بشرطیکہ ایسا کرنے میں ہوائے نفس کو دخل نہ ہو بلکہ مصلحت شرعیہ پیش نظر ہو۔ ربع اور ثلث سے زیادہ انعام صرف اسی وقت دیا جا سکتا ہے جب کہ شرط عائد کر دی جائے اور کسی معینہ کارنمایاں پر دیا جائے۔

ابن تیمیہ کے نزدیک پیدل کو مال غنیمت میں سے ایک حصہ اور سوار کو تین حصے دیئے جانے چاہئیں۔ وہ ان فقہا سے اتفاق نہیں کرتے جو سواروں کو صرف دو حصے دلانا چاہتے ہیں۔ وہ اس سلسلے میں عقلی اور نقلی دو قسم کے دلائل دیتے ہیں۔ اول یہ کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح خیبر کے بعد سواروں کو تین حصے دیئے مزید برآں سوار کو نہ صرف اپنی ذات پر خرچ کرنا ہوتا ہے بلکہ اس کے ذمے سائیس کا بھی خرچ ہے۔ اور دو آدمیوں سے اتنی منفعت نہیں پہنچ سکتی جس قدر ایک گھوڑے سے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ لفظ فے کے لغوی معنی اور وجہ تسمیہ سے بحث کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ فے کے معنی لوٹا دینے کے ہیں۔ فے ایسا مال جو اللہ تعالیٰ کافروں کی طرف سے مومنوں کو لوٹا دے۔ وہ کہتے ہیں کہ فی الحقیقت اللہ تعالیٰ نے زر و مال اپنے بندوں کی اعانت کے لیے بنایا ہے اور اس انعام کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے اور کفار نہ تو خود اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے ہیں اور نہ ہی مومن بندوں پر جو اللہ کے عبادت گزار ہیں خرچ کرتے ہیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کافروں کا مال مومنوں کو لوٹا دیتا ہے۔ اصطلاح میں فے اس مال کو کہتے ہیں جو کفار سے جنگ کئے بغیر حاصل ہوا ہو

ابن تیمیہ فے میں جزیہ ، رقم مصالحت ،غیر مسلم حکومت کے تحفے ،حربی تاجروں کے تجارتی مال پر دسواں حصہ یا ذمی تجار پر بیسواں حصہ تجارتی ٹیکس وغیرہ کو شامل کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ نقض عہد کی وجہ سے کفار سے وصول کردہ جرمانے، لاوارث مال ، اموال مغصوبہ بھی ان کے نزدیک فے ہی کی قسمیں ہیں۔

وہ فے کی رقم کو مصالح امت پر خرچ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ لیکن مصالح میں بھی تقسیم کا آغاز اہم جماعت سے کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک اہم ترین جماعت اسلامی لشکر ہے۔ لشکر دوسرے لوگوں کے مقابلے

میں فے کا زیادہ مستحق ہے کیونکہ مال غنیمت یا فے اسلامی لشکر کے طفیل ملتا ہے۔ اس کے بعد عمال حکومت قضاۃ، علما، محصلین زکوٰۃ، ائمہ مساجد اور موذن وغیرہ فے کے حق دار ہیں۔ ان مصارف کے علاوہ وہ فے کا مصرف یہ بتلاتے ہیں کہ مفاد عامہ پر خرچ کیا جائے۔ مثلاً اسلحات جنگ کے خریدنے، سرحدوں پر قلعوں کے بنوانے یا پل، نہر اور سڑک کی تعمیر وغیرہ میں۔ مساکین کو دیگر مسلمانوں کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہیں۔ ابن تیمیہ تالیف قلب کے لیے فے کی رقم خرچ کرنے کو نہ صرف جائز بلکہ ضروری بتلاتے ہیں۔ وہ اس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کہتے ہیں کہ آپ نے سرداروں کی تالیف قلب کے لیے فے میں سے عطیات دیئے۔ وہ اس کی متعدد مثالیں بھی دیتے ہیں۔ ابن تیمیہ غیر مسلموں کی تالیف قلب کے لیے روپیہ دیئے جانے کو جائز کہتے ہیں جس کا مقصد ان کی وحشت کو دور کرنا یا خود کو ان کے نقصانات سے محفوظ رکھنا ہے بشرطیکہ اس کے سوا اور کوئی صورت باقی نہ رہ گئی ہو۔ وہ نہایت واضح الفاظ میں کہتے ہیں کہ تالیف قلب میں روپیہ خرچ کرنے اور ملوک ورؤسا کی داد و دہش میں جس میں مستحقین کی حق تلفی کرکے غیر مستحقین کو دیا جاتا ہے صرف نیت کا فرق ہے اسی لیے والی الامر کو تاکید کرتے ہیں کہ تالیف قلب میں صرف کرنے کا مقصد دین کی کوئی مصلحت ہونی چاہیئے۔

شوریٰ

ابن تیمیہ سربراہ مملکت اور اس کے ماتحت عملے سے مطالبہ کرتے ہیں کہ ہمیشہ کتاب اور سنت کی روشنی میں کام کریں۔ لیکن اگر کسی خاص مسئلہ میں یہ معلوم نہ ہو سکے کہ حکم خداوندی یا تعلیماتِ نبوی کیا ہیں یا کسی خاص حکم کو کس طرح عملی جامہ پہنانا چاہیئے تو سربراہ مملکت اور اس کے عمال حکومت کا فرض ہے کہ علماء سے مشورہ کریں تاکہ وہ آیاتِ کریمہ کی توضیح کریں اور اس پر عمل کرنے کا طریقہ بتلائیں۔ وہ شوریٰ کے متعلق آیات واحادیث کا حوالہ دیتے ہیں۔ اسی طرح جن معاملات میں کتاب وسنت خاموش ہیں ان میں سربراہِ مملکت کو ایسے لوگوں سے مشورہ لینا چاہیئے جو کتاب، سنت اور اجماع امت سے بخوبی واقف ہوں۔ ان کے علاوہ کسی اور سے اسے مشورہ نہ کرنا چاہیئے۔ خواہ دینی یا دنیوی اعتبار سے کتنے ہی بلند کیوں نہ ہو۔ البتہ کسی معاملے میں علما کا اختلاف ہو تو ابن تیمیہ والی امر کو تاکید کرتے ہیں کہ وہ تمام آراء کو بغور خوض سنے اور اس رائے پر عمل کرے جو اس کے خیال میں کتاب وسنت سے زیادہ قریب ہو۔

ان خیالات سے یہ نتیجہ اخذ کرنا چنداں دشوار نہیں کہ ابن تیمیہ ماوردی کے برخلاف امام میں اجتہادی صلاحیت کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ وہ اس معاملے میں غزالی کے ہم خیال ہیں کہ امام علماء کی تقلید کرے۔ تاہم وہ امام میں صائب رائے کو ضروری سمجھتے ہیں تاکہ علماء کے باہمی اختلاف کی صورت میں ایسی رائے کو ترجیح دے سکے جو کتاب و سنت کی روح سے قریب تر ہو۔

بشیر احمد ڈار

عیسائی تصوّف

(۳)

آگسٹائن

عیسائی تصوف کی دوسری اہم شخصیت آگسٹائن ہے۔ وہ ۳۵۴ عیسوی میں شمالی افریقہ کے ایک شہر ٹاگاسٹ میں پیدا ہوا۔ اس کی ماں مونیکا عیسائی تھی اور اس زمانے کے عام ماحول کے مطابق اس نے انتہائی پرہیزگاری سے زندگی گزاری۔ لیکن اس کا باپ عیسائی نہیں تھا مگر اس نے آگسٹائن کی تعلیم کے لیے پوری پوری کوشش کی۔ اس نے خطابت (RHETORIC) میں خصوصیت پیدا کی۔ رومی نظامِ حکومت میں اس مضمون کی وہی اہمیت تھی جو آج کل مثلاً معاشیات یا عمرانیات کی ہے۔ اسی سلسلے میں وہ کارتھیج، روم اور میلان میں مختلف تعلیمی اداروں میں معلم کی حیثیت میں کام کرتا رہا۔ اس کی مشہور کتاب "اعترافات" (CONFESSIONS) اس زمانے کی مذہبی زندگی کا بہترین نقشہ پیش کرتی ہے۔ اس نے اس میں اپنی ذہنی کش مکش کا تفصیلی ذکر کیا ہے اور اس معاملے میں اسلامی تصوف کی تاریخ میں غزالی کی 'منقذ' کے ہم پلہ ہے۔

اس کی علمی زندگی کافی متنوع اور دلچسپ تھی۔ لاطینی زبان سے پوری طرح واقف تھا لیکن یونانی زبان سے مانوس نہ ہو سکا۔ اس کے دل میں علمی تحقیق کا جذبہ سسرو کی ایک کتاب کے مطالعہ سے پیدا ہوا اور زندگی کے آخری دنوں تک برقرار رہا۔ اسی جذبے کے تحت وہ زندگی کے مختلف دوروں میں مختلف مذاہب اور فلاسفہ کا مطالعہ کرتا رہا۔ اور یکے بعد دیگرے مختلف عقاید کی سچائی کا قائل رہا۔ لیکن اس علمی زندگی کے ساتھ ساتھ اس کی عملی زندگی کسی طرح قابلِ رشک نہیں تھی۔ اس کی نیک ماں کی عملی مثالیں اور اس کی پرجوش دعائیں اس کو نیکی کی طرف مائل نہ کر سکیں اور اس نے بوالہوسی کی زندگی شروع کر دی۔ سولہ سال کی عمر میں اس نے ایک عورت کو بغیر نکاح کے گھر میں ڈال لیا۔ اس دور کی زندگی کے متعلق وہ اعترافات میں لکھتا ہے: "میں کارتھیج پہنچا۔ یہاں ہر طرف سے میرے کانوں میں ناپاک محبتوں کے خوفناک نغموں کی گونج پہنچ رہی تھی۔ ابھی تک میں نے کسی سے محبت نہیں کی تھی۔ لیکن محبت کرنے کا جذبہ میرے دل میں موجزن تھا۔۔۔ مجھے اس

قسم کی محبت کا جنون سا ہوگیا اور آخر کار ایک دن مجھے یہ مراد مل گئی اور میں خوشی سے پھولا نہیں سمایا۔ لیکن افسوس کہ اس طرح میں نے دوستی کے چشمے کو بوالہوسی کی گندگی سے خراب کردیا۔ اس طرح جس محبت کا میں خواہشمند تھا اس میں گلے گلے تک ڈوب گیا۔" اس عورت سے اسے واقعی بے انتہا محبت تھی اور بعد میں جب ایک خاص موقع پر اسے اس کو چھوڑنا پڑا تو اسے بہت صدمہ ہوا اور کافی مدت تک اس کی یاد اس کے دل میں چٹکیاں لیتی رہی۔ اس تعلق سے اس کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام ہماری زبان میں خداداد یا اللہ دتا کہا جاسکتا ہے۔

آگسٹائن کی تعلیم و تربیت کچھ اس طرح ہوئی تھی کہ بوالہوسی کے باوجود اس کے دل میں حقیقت کی تلاش کا جذبہ ہمیشہ موجزن رہا۔ ایک دن اسے سسرو (CICERO) کی ایک کتاب کے مطالعہ کا موقع ملا۔ اس کے پڑھنے سے اس کی طبیعت میں ایک ہیجان نما کیفیت پیدا ہوئی اور اب محض خطابت سے ہٹ کر وہ فلسفے کی طرف متوجہ ہوا اور زندگی کی عام دلچسپیوں اور مادی خواہشات کی طرف سے ایک سرد مہری اور بے رخی سی پیدا ہوگئی۔ "ہر بے کار خواہش فوراً میرے لیے بے معنی ہو کر رہ گئی اور اب میرے دل میں لازوال حکمت و دانائی حاصل کرنے کا ایک بے پناہ جذبہ پیدا ہوگیا . . . . . یونانی زبان میں حکمت کی محبت کو "فلسفہ" کہتے ہیں اور یہی وہ چیز تھی جس کی تڑپ اس کتاب نے میرے دل میں پیدا کی۔ اکثر لوگ اسی مقدس اصطلاح کے پردے میں اپنی گمراہیوں اور غلط نظریات کی ترویج کرتے ہیں اور اسی لیے اس کتاب میں یہ نصیحت درج تھی کہ خبردار کہیں تم غلط فلسفے اور لوگوں کی ذاتی خواہشات سے متاثر ہو کر گمراہ نہ ہوجانا۔ صحیح حکمت کا منبع مسیح کی ذات ہے کیونکہ اس میں جسمانی طور پر خدا موجود ہے۔"(۱) آگسٹائن نے آج تک انجیل کا مطالعہ نہیں کیا تھا۔ اس نے فیصلہ کیا کہ اب اس کو پڑھا جائے لیکن مطالعہ کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس میں کوئی ادبی کمال نہیں بلکہ بالکل معمولی چیز ہے اور اس جیسے بڑے آدمی کے لیے اس کا مطالعہ کرنا بالکل بے معنی سی بات ہوگی۔

اس کے بعد وہ مانوی حلقے میں شامل ہوگیا۔ اور نو سال تک اس مذہب میں شامل رہا۔ لیکن آہستہ آہستہ اس کے دل میں شکوک و شبہات پیدا ہونے شروع ہوئے۔ فلسفے کی کتابوں کا گہرا مطالعہ وہ مسلسل کرتا رہا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس کے زمانے کے سائنسدان اور فلسفی اس کائنات کے متعلق زیادہ صحیح علم رکھتے ہیں اور جن چیزوں کے متعلق مانوی اسے ایمان لانے کے لیے کہتے ہیں وہ کسی طرح بھی صحیح نہیں تو اس کے بعد اس کے عقیدے میں تذبذب پیدا ہونا یقینی تھا۔ اسی دوران میں ایک مانوی مبلغ فاؤسٹس کارتھیج آیا اور آگسٹائن اپنے شکوک رفع کرنے کی خاطر اس سے

---

(۱) کتاب ۳، باب ۴، ۸، ۱۰، ص ۳۵-۳۶

ملا۔ وہ اس کی قادرالکلامی اور فن خطابت سے ضرور متاثر ہوا۔ اس کی شخصیت میں ایک جذب و کشش ضرور تھی لیکن ان سے اس کے دل کی تاریکیوں میں روشنی پیدا نہ ہو سکی۔ گفتگو کے دوران میں آگسٹائن کو معلوم ہوا کہ وہ عام علوم سے بے بہرہ ہے اور سوائے خطابت اور عمدہ گفتگو کے اسے مسائل کی پیچیدگیوں سے کوئی واقفیت نہیں۔ جب آگسٹائن نے اس سے مختلف سوالات کرنے شروع کئے تو اس نے صاف گوئی سے تسلیم کیا کہ وہ ان کو حل کرنے اور تشفی بخش جواب دینے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اس کی اس صاف گوئی نے آگسٹائن کو متاثر تو ضرور کیا لیکن مانوی مذہب کے متعلق اس کی عقیدت کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔

اس واقعہ کے بعد آگسٹائن روم چلا گیا۔ کیونکہ اس کا خیال تھا کہ وہاں کا ماحول اس کے لیے زیادہ سازگار رہے۔ وہاں وہ ایک مانوی دوست کے ہاں ٹھہرا لیکن آہستہ آہستہ یہ اثر زائل ہوتا گیا۔

یہاں سے آگسٹائن کی ذہنی کش مکش کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ روم میں اسے کوئی سازگار ماحول نہ مل سکا اور اس لیے اس کی پریشانی بڑھتی چلی گئی۔ یہاں اس نے بدیوں اور سیہ کاریوں کے وہ خوفناک منظر دیکھے جن کے سامنے کارتھیج کے مناظر بالکل ہیچ تھے۔ میلان میں فن خطابت کے لیکچرار کی جگہ خالی تھی اس لیے یہ روم سے میلان جا پہنچا۔ وہ مانوی عقائد سے بالکل دل برداشتہ ہو چکا تھا لیکن ابھی عیسائیت کے لیے اس کے دل میں کوئی جگہ پیدا نہ ہو سکی تھی۔ چنانچہ وہ افلاطون کی اکیڈمی کے فلسفہ تشکیک کی طرف مائل ہو گیا۔ لیکن محض شکوک و شبہات پر زندگی کی تعمیر مشکل ہوتی ہے اور آگسٹائن جیسے آدمی کے لیے ایسے سلبی نظریہ میں پناہ لینا ناممکن تھا۔ اس کی ذہنی پریشانیاں بہت بڑھ گئیں خاص کر اس وجہ سے کہ وہ ابھی تک اپنے ان دوستوں سے میل جول رکھتا تھا جو مانوی تھے۔

مانی کی تعلیم اس کے دل کو مطمئن تو نہ کر سکی لیکن چند تصورات کا نقش ایسا گہرا تھا جس کی بنا پر وہ عیسائیت کی تعلیم کو قبول نہ کر سکا۔ مانی کے خیالات کے مطابق یہ کائنات اور انسانی جسم دونوں [illegible]ی اور شر کے مظہر ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر عیسائی تصور کہ خدا انسانی جسم کی شکل میں ظاہر ہو [illegible] قبول نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ اس طرح خدا کا شر سے ملوث ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مانویوں نے انجیل پر جو مختلف اعتراضات کئے تھے وہ آگسٹائن کی نظر میں اتنے وقیع اور [illegible] تھے کہ ان کا جواب مشکل سے دیا جا سکتا تھا۔ اس کے دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ کاش کوئی ایسا شخص اسے مل جائے جو ان اعتراضات کا صحیح جواب بتا سکے یا ان کو رد کرنے کے طریقے کی طرف راہنمائی کر سکے۔ میلان میں اسے بشپ امبروز کے وعظ سننے کا موقع ملا۔ آگسٹائن اس کی شخصیت سے متاثر ضرور ہوا لیکن اس کا وعظ سنتے وقت وہ اس کی خطابت کے فن کی طرف زیادہ متوجہ ہوتا۔ لیکن وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ مانوی فاسٹس امبروز سے بہتر خطیب ہے لیکن آہستہ آہستہ اس کے مضامین نے اس کے دل پر اثر کرنا شروع کیا۔ اس کا ایک نتیجہ تو یہ ہوا کہ عیسائیت کے جن عقاید کو وہ ناقابل دفاع

سمجھتا تھا ان کی عقلی توجیہ اب اس کے لیے آسان ہو گئی۔ اور مانویوں کے جو اعتراضات اس کے نزدیک مسکت اور مدلل تھے اب وہ بالکل بے معنی اور بے جان ہو کر رہ گئے۔ اس نے اس کے بعد ان دلائل کی تلاش شروع کی جن کی بنا پر وہ مانوی عقاید کے کذب و دروغ کو واضح کر سکے لیکن اس میں وہ کامیاب نہ ہو سکا تاہم اس منزل پر اس کا عقیدہ تھا کہ اس کائنات کے متعلق جہاں تک انسانی فہم کی رسائی ممکن ہے مانویوں کے مقابلے میں فلسفیوں کا نقطۂ نگاہ زیادہ قرین قیاس ہے۔ اس پر اس نے فیصلہ کیا کہ مانویت کو خیرباد کہہ دیا جائے۔"[1]

اس کے بعد اس کی ماں بھی میلان آ گئی اور اس کے آتے ہی آگسٹائن کے عیسائیت کی طرف جھکنے کا امکان زیادہ مضبوط ہوتا گیا۔ آہستہ آہستہ اس کے دل میں عیسائیت اور مانویت کا تقابل کرتے ہوئے یہ احساس پیدا ہونا شروع ہوا کہ اول الذکر میں بہت خوبیاں ہیں۔ تاہم شکوک و شبہات کا سمندر اس کو گرداب میں غوطہ دئے جاتا رہا۔ "وہ عالم غیب کے متعلق اس طرح کا واضح و یقینی علم حاصل کرنے کا خواہش مند تھا جس طرح کہ سات اور تین مل کر دس بنتے ہیں۔"[2] لیکن ایک دفعہ دھوکا کھا لینے کے بعد وہ کوئی نیا قدم اٹھانے سے گھبراتا تھا۔

اس کی ذہنی کشمکش کی شدت اور اس سے پیدا شدہ بے چینی کا اندازہ مندرجہ ذیل دو واقعات سے کیا جا سکتا ہے۔ ایک دن وہ بادشاہ کے سامنے ایک قصیدہ پڑھنے کے لیے جا رہا تھا کہ معاً اسے خیال آیا کہ محض دنیاوی جاہ و جلال و عزت کی خاطر اس نے جھوٹ کا یہ طومار اکٹھا کیا ہے اور پھر جب وہ اسے بادشاہ کے سامنے پڑھے گا تو ہر طرف سے تعریف و تحسین ہو گی اگرچہ سب لوگ جانتے ہوں گے کہ وہ سوائے جھوٹ اور خوشامد کے کچھ نہیں اس تصور پر اس کے دل میں غم و غصہ اور پریشانی کی ایسی لہر پیدا ہوئی کہ وہ اپنے دل کو تسلی نہ دے سکا۔ اسی دوران میں اس کی نظر ایک نوجوان فقیر پہ پڑی جو بہت خوش اور مطمئن سا نظر آ رہا تھا۔ اس کے اس ظاہری اطمینان کو دیکھ کر اس کے دل میں ایک ٹیس اٹھی۔ جب اس نے اس کی حالت کا مقابلہ اپنی اندرونی کشمکش سے پیدا شدہ پریشانیوں سے کیا تو وہ اس کی تشریح کرنے سے قاصر تھا۔ اس وقت اسے اپنی زندگی کی ناکامی اپنی آرزوؤں کی پامالی اور ہر ہر قدم پر مصیبتوں کے پہاڑوں سے مقابلہ کرنے سے ذہنی اور دماغی کوفت کا شدید احساس ہوا۔ لیکن سوال جو ابھر کر اس کے سامنے آتا رہا وہ یہی تھا کہ اب وہ کیا کرے؟ کون سا راستہ اختیار کرے جس سے اسے پناہ مل سکے اور اس کے قلب کو سکون میسر آ سکے؟

لیکن دوسری طرف وہ اس مادی زندگی کی دلدل میں بری طرح گرفتار تھا۔ اس کا قلب نجات و سکون کا

---

(۱) اعترافات کتاب ۶، ص ۹۰، ۹۳ (۲) ص ۱۰۰، ب ۹

خواہشمند تھا لیکن دنیاوی جاہ وجلال اور جسمانی ہوس رانیوں کی کشش سے دست بردار ہونا بھی اس کے لیے مشکل تھا۔ اس کی والدہ نے خواہش کی کہ اس کی باقاعدہ شادی کردی جائے تاکہ وہ گناہ کی زندگی سے محفوظ ہو جائے۔ وہ تیار ہوگیا اور اس نے اپنی غیر منکوحہ بیوی کو علیحدہ کردیا اگرچہ اسے اس سے بے پناہ محبت تھی۔ لیکن جب شادی جلدی نہ ہوسکی تو اس نے کسی دوسری عورت سے ناجائز تعلقات قائم کر لیے۔ وہ ہوس کا شکار تو ہوگیا لیکن اس کی روح اس عمل سے بغاوت کررہی تھی اور اس طرح اس کی ذہنی کش مکش میں اور اضافہ ہوگیا۔

اس منزل پر اس کا ایک عزیز شاگرد الی پیس اور ایک دوسرا شخص نبری ڈیس اس کے ساتھ رہنے لگے۔ ان تینوں میں مشترک جذبہ تلاش حق تھا۔ جب کبھی انہیں فرصت ملتی وہ اکٹھے بیٹھ کر صداقت کی تلاش میں سرگرداں بحث کرتے رہتے۔ مانوی اثر کے ماتحت اس کے ذہن میں خدا تصور جسمانیت سے ملوث تھا۔ اس سے اس نے چھٹکارا حاصل کرلیا۔ لیکن اب سوال یہ تھا کہ خدا کا صحیح تصور کیا ہوسکتا ہے؟ اتنا واضح تھا کہ خدا کی ذات ہر قسم کے تغیر وزوال سے بالا ہے۔ لیکن کیا وہ اس کائنات میں سرایت کیے ہوئے ہے یا اس کا وجود اس سے ماورا ہے؟ وہ خدا کو اس مکانیت سے علیحدہ متصور نہ کرسکا۔ دوسرا تصور جس کے متعلق اس کا ذہن ابھی صاف نہیں ہوا تھا وہ شر کا وجود تھا۔ اس شر کا صدور کہاں سے ہوا؟ مانوی عقاید سے توبہ کرنے کے بعد اب اس کے لیے اس مسئلہ کا حل بہت مشکل نظر آرہا تھا۔ کیا خدائے مطلق پر اس کی ذمہ داری عائد کی جاسکتی ہے؟

شاید اس شر کا باعث ہمارا اختیار ہے۔ جب ہم اپنے نفس کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنی مرضی سے بعض دفعہ نیکی کا راستہ اختیار کرتے ہیں اور بعض دفعہ بدی کا اور اسی سے شر پیدا ہوتا ہے۔ لیکن مجھے کس نے بنایا؟ خدا نے جو خیر محض ہے تو پھر یہ شر کا جذبہ کس طرح پیدا ہوا؟ اگر ابلیس ذمہ دار ہے تو ابلیس کو بھی تو خدا نے ہی بنایا تھا۔ اس میں شر کا عنصر کیسے پیدا ہوگیا؟ کیا خدا قادر مطلق نہیں؟ ممکن ہے کہ شر کا وجود ہی نہ ہو اور ہم محض ایک تخیل کے پیچھے سرگرداں ہوں[1]۔ انہی الجھنوں میں آگسٹائن کافی عرصہ مبتلا رہا۔

اسی کش مکش کے دوران میں اسے فلاطینوس اور دیگر نوافلاطونی فلاسفہ کی کتب کے مطالعہ کا موقع ملا۔ مانویت کی ثنویت کے مقابلہ میں یہاں وحدانیت تھی۔ ان کتابوں سے وہ بہت متاثر ہوا اور چونکہ ان فلاسفہ کا نظریہ عیسائیت کے تصورات سے بہت مشابہ تھا اس لیے اس کا ذہن عیسائیت کی طرف زیادہ مائل ہوگیا۔ چنانچہ وہ بیان کرتا ہے کہ میں نے ان کتابوں میں پڑھا (اگر لفظاً نہیں مگر معناً) کہ "ابتدا میں کلام تھا اور کلام خدا کے

---

(۱) اعترافات، کتاب ۷، ص ۱۲۱-۱۲۵

ساتھ تھا اور کلام خدا تھا۔ یہی ابتدا میں خدا کے ساتھ تھا۔ سب چیزیں اس کے وسیلہ سے پیدا ہوئیں اور جو کچھ پیدا ہوا ہے اس میں سے کوئی چیز بھی اس کے بغیر پیدا نہیں ہوئی۔ اس میں زندگی تھی اور وہ زندگی آدمیوں کا نور تھی۔ اور نور تاریکی میں چمکتا ہے اور تاریکی نے اسے قبول نہ کیا۔ لیکن یہ مفہوم جو انجیل یوحنا میں مندرج ہے اسے ان کتابوں میں نہ ملا کہ " وہ اپنے گھر آیا اور اس کو انہوں نے قبول نہ کیا۔ لیکن جتنوں نے اسے قبول کیا اس نے انہیں خدا کے فرزند بننے کا حق بخشا (۱: ۱۱-۱۲) اسی طرح یہ تصور بھی اسے ان فلاسفہ کی کتابوں میں ملا کہ " وہ نہ خون سے نہ جسم کی خواہش سے نہ انسان کے ارادہ سے بلکہ خدا سے پیدا ہوا " (یوحنا ۱، ۱۳) لیکن یہ تصورات ان کے ہاں موجود نہ تھے کہ " کلام مجسم ہوا اور فضل اور سچائی سے معمور ہو کر ہمارے درمیان رہا " (یوحنا ۱، ۱۴)[2]۔

دوسرے الفاظ میں آگسٹائن کو ان فلاسفہ کے ہاں کلمہ (LOGOS) کا مابعد الطبیعی نظریہ تو مل گیا لیکن حلول اور اس کے ساتھ وابستہ نجات کے تصورات وہاں نہ مل سکے۔ لیکن اس سے ایک فائدہ ضرور ہوا۔ مانوی اثرات کے ماتحت خدا کا مادی تصور اس کے ذہن سے ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ اب اس کے سامنے خدا کی ذات نور اور زندگی کے تصورات سے وابستہ ہو گئی —— ایسا نور جو مادی نور کے مماثل نہیں بلکہ وہ نور جس کو صرف انسان کا دل سمجھ سکتا ہے۔ اس تجربے کے بعد اسے کچھ اطمینان سا ہوا۔ اس کے بعد اس نے انجیل کی مختلف کتابوں کا مطالعہ شروع کیا اور خاص طور پر پولوس کا۔ اس مطالعہ کے دوران میں اس کی وہ اجنبیت جو وہ پہلے ان کتابوں میں محسوس کیا کرتا تھا دور ہو گئی۔

پادری امبروز کی جگہ ایک دوسرا بزرگ سمپلی کیانس آیا ہوا تھا۔ آگسٹائن اس کے پاس پہنچا اور اپنی داستان سنائی۔ جب اس نے اپنا تجزیہ کیا تو اسے محسوس ہوا کہ جاہ و ہوس اور دنیاوی عزت کی خواہش اب

---

(۱) یوحنا کی انجیل۔ ۱، ۱-۶ یہ تمام تصورات جن کی طرف آگسٹائن اشارہ کرتا ہے کہ وہ اسے نو افلاطونی فلاسفہ کی کتابوں میں ملے اور جن میں سے کچھ انجیل یوحنا میں بھی موجود تھے، درحقیقت عیسائیت اور نو افلاطونی فلاسفہ کے ساتھ مخصوص نہ تھے بلکہ اس زمانے کے دیگر مشرکانہ مذاہب اور باطنی اسرار میں سب جگہ پائے جاتے تھے۔ حتیٰ کہ بعض کا خیال ہے کہ آرفیسی نظام فکر میں بھی موجود تھے۔ جیسا کہ بعض ناقدین کا خیال ہے یہ تصورات حضرت عیسیٰ کی صحیح تعلیم کا جز و تھے ہی نہیں بلکہ بعد میں مختلف لوگوں نے جب اناجیل تیار کیں تو اپنے زمانے کے نظریات اور تصورات کو اختیار کر کے عیسائیت میں ان کو داخل کر دیا (مثلاً گلبرٹ، عہد جدید میں یونانی تصورات)۔ چنانچہ ماننا پڑے گا کہ جس عیسائیت کو آگسٹائن نے قبول کیا وہ حضرت عیسیٰ کی تعلیم سے زیادہ اپنے ہم عصر فلسفیوں اور مذاہب کا آمیزہ تھا۔

اس کے دل میں موجود نہیں لیکن عورت کی محبت ابھی اس کے حواس پر سوار ہے۔ ان سب باتوں کے باوجود اس کے دل میں راہ راست پر آنے کی تڑپ زوروں پر تھی۔ سمپلی کیانس نے اسے ایک شخص وکٹورینس کا قصہ سنایا جو روم کے باشندوں میں بہت زیادہ قابل عزت وتکریم سمجھا جاتا تھا۔ اور عوام کو اس سے عقیدت تھی لیکن اس نے ایک دن گرجا میں جاکر سب لوگوں کے سامنے عیسائیت قبول کرلی۔ اس کا اعلان ہیجان انگیز ثابت ہوا۔ رومی سلطنت کے عوام کے غصے اور انتقام کی آگ بھڑک اٹھی۔ لیکن اس شخص نے ان میں سے کسی چیز کی پرواہ نہ کرتے ہوئے اپنے عیسائی ہونے کا اعلان کردیا۔ آگسٹائن کے لیے یہ واقعہ عبرت آموز ضرور تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ وہ بھی اسی طرح اپنی عیسائیت کا اعلان کردے۔ لیکن جب اس نے سنا کہ رومی سلطنت نے ایک قانون نافذ کیا ہوا ہے کہ کوئی عیسائی خطابت یا دوسرے رومی علوم کے لیکچرار کے طور پر ملازم نہیں رکھا جاسکتا تو اس کا جذبۂ تبدیل مذہب سرد پڑ گیا۔ اس کے سامنے ایک طرف خدا کی رضا جوئی تھی دوسری طرف اپنی ملازمت اور تنخواہ تھی۔ اس دوراہے پر آکر اس کے پاؤں ڈگمگا گئے۔ جب اسے آواز آئی کہ "میری طرف لپکو" تو اس نے کہنا شروع کیا کہ "ابھی نہیں"۔ "مجھے تھوڑی دیر کے لیے چھوڑ دیجئے۔" لیکن بقول اس کے یہ "ابھی نہیں" کبھی ختم ہونے والی نہ تھی اور یہی کشمکش اس کے قلب پر طاری رہی۔

ایک دن ان کا ایک ہم وطن شخص ان سے ملنے آیا۔ وہ شاہ روم کے دربار میں ایک بلند منصب پر فائز تھا لیکن وہ عیسائی ہوچکا تھا۔ اس نے جب آکر آگسٹائن کی میز پر خلاف توقع پولوس رسول کے صحیفوں کی کتاب دیکھی تو اس نے چند ان عیسائی راہبوں اور ان لوگوں کے جنہوں نے عیسائیت قبول کرتے وقت انتہا درجے کی مصیبتوں میں پامردی کا ثبوت دیا تھا دلچسپ قصے سنانے شروع کئے جن سے وہ بہت متاثر ہوا۔ ان کے مقابلہ پر اسے اپنی کوتاہیاں اور کمزوریاں بہت نمایاں نظر آنے لگیں۔ اس کے بعد اس نے اپنے عزیز شاگرد الی پیس (ALYPIUS) کے ساتھ بیٹھ کر حالات کا جائزہ لینے کی کوشش کی۔ جن لوگوں کے حالات اس نے سنے تھے وہ علمی طور پر جاہل تھے۔ لیکن حقیقت کی روشنی تک پہنچنے میں وہ آگسٹائن جیسے دانا لوگوں سے کہیں زیادہ آمادہ تھے۔ اسے علمی بلندی اور روحانی غربت کے تضاد پر تعجب ہوا۔ اس کے قلب میں ایک عجیب احساس ندامت، عجز، اور شرمندگی نمودار ہوا۔ اس وقت اس کی آنکھوں سے غرور کے پردے ہٹے۔ اور اسے اپنی حقیقی کمزوری کا احساس ہوا۔ درحقیقت وہ اپنے آپ کو علم وعقل کی انتہائی بلندیوں پر پہنچا ہوا محسوس کرتا تھا اور اسے یہ توقع تھی کہ وہ عقلی دلائل سے حقیقت تک پہنچ سکے گا لیکن جب اس نے دیکھا کہ جاہل ترین انسان اس سے کہیں جلدی اس حقیقت کو پالینے میں کامیاب ہوجاتے ہیں تو اسے ندامت کا شدید احساس

ہوا۔ اب اس نے اپنے شاگرد الی پیس سے مخاطب ہو کر کہا کہ "کیا ہمیں اس بات پر شرم آنی چاہیئے کہ دوسرے ہم سے پہلے اس حقیقت تک پہنچنے میں کامیاب ہو چکے ہیں"۔ یہ فقرہ اس بات کا اعلان تھا کہ اس میں علمی غرور اور عقلی تکبر ختم ہو چکا ہے اور اب وہ سچائی کو اپنانے کے لیے تیار تھا۔ تاہم اس کی اندرونی کش کش اور نفسی تگ و دو جاری تھی۔

وہ اپنے مکان سے ملحقہ باغ میں جا بیٹھے۔ آگسٹائن اور الی پیس دونوں پاس پاس بیٹھے تھے۔ لیکن آگسٹائن کے دل میں ایک مکمل جنگ جاری تھی۔ ایک طرف دنیاوی لذت، جاہ و منزلت تھی۔ ہوس رانیاں اس کو مسلسل دعوت دے رہی تھیں کہ اگر اس نے یہ راستہ اختیار کر لیا تو وہ ہمیشہ کے لیے ان لذتوں سے محروم رہ جائے گا۔ لیکن دوسری طرف نیکی، بھلائی اور عفت کی دیویاں اس کو سمجھا رہی تھیں کہ ہزاروں نوجوان مردوں اور عورتوں نے اپنے آپ کو اس زندگی کے لیے وقف کر رکھا ہے۔ کیا تم میں اتنی جرأت نہیں؟ یہ جنگ اس کے نفس میں جاری تھی اور الی پیس اس سے بالکل بے خبر بیٹھا ہوا اس تمام ماجرے کے اختتام کا منتظر تھا۔ اچانک یہ جذبات امڈ کر اس کی آنکھوں میں آ گئے اور وہ زار و قطار رونے لگا۔ اس پر وہ اپنی جگہ سے اٹھا اور دور ایک انجیر کے درخت کے نیچے بیٹھ کر رونا شروع کیا۔ "اے خدا! کب تک؟ کب تک یہ غصہ و خفگی؟ اے خدا! میرے پرانے فسق و فجور قابل معافی ہیں! کب تیری بخشش کا آغاز ہو گا؟ کل؟ آج کیوں نہیں؟" ایسے الفاظ اس کے منہ سے بے ساختہ نکلتے گئے۔ اسی حالت میں ایک ساتھ والے مکان سے کسی لڑکے یا لڑکی کی زبان سے یہ الفاظ بار بار سنائی دیئے: "اٹھ، اور پڑھ، اٹھ اور پڑھ۔" ان الفاظ کو سن کر اس نے رونا بند کر دیا اور اٹھ کر واپس اس جگہ آیا جہاں وہ پہلے الی پیس کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا۔ وہاں پولوس رسول کا صحیفہ پڑا ہوا تھا۔ اس کو اٹھایا، کھولا اور پہلے جس جگہ نظر پڑی وہاں یہ فقرات تھے:

"بدمستی اور شراب خوری میں نہیں اور نہ حسد و فساد میں بلکہ یسوع کو اپنا اوڑھنا بچھونا بناؤ اور نفسانی خواہشات کی طرف توجہ نہ کرو" (پولوس کا خط رومیوں کے نام)

"اس سے آگے میں نے نہیں پڑھا اور نہ مجھے ضرورت تھی۔ کیونکہ ان کے ختم ہوتے ہی ایک قسم کا نور اور روشنی میرے سینے میں سرایت کر گئی اور میرے دل سے تمام شکوک و شبہات دور ہو گئے۔"[۲] اس تبدیلی اور انقلاب کی خبر جب اس کی والدہ کو ملی تو اس کی خوشی کی کوئی انتہا نہ رہی جو بے چاری اسی انتظار میں تھی اور چند دنوں کے بعد چل بسی۔

اس کے بعد آگسٹائن نے کچھ مدت تنہائی اور ریاضت میں بسر کی اور بقایا عمر اس نے اپنی علمی استطاعت کے مطابق عیسائیت کی خدمت میں صرف کر دی۔ صدیوں تک عیسائی دینیات آگسٹائن کے اثر سے آزاد نہ ہو سکا۔ اگرچہ یہاں ہمارا مقصد عیسائی دینیات کی تاریخ پیش کرنا نہیں تاہم آگسٹائن نے جو کچھ عیسائی تصوف کے سلسلے میں کام کیا ہے اس کا صحیح جائزہ لینے کے لیے اس کے دینیاتی نقطہ نظر کی وضاحت ضروری ہے۔

---

(۱) اعترافات، ص ۱۴۳، کتاب ۸، باب ۸-۱۹ (۲) اعترافات، کتاب ۸، باب ۱۲، ۲۹، صفحہ ۱۷۱

آگسٹائن کے قلب و ذہن میں گناہ کا تصور کچھ اس طرح حاوی نظر آتا ہے کہ آخری عمر تک وہ اس سے چھٹکارا نہ پاسکا۔ اس کی کچھ وجہ تو مانوی اثرات ہیں اور کچھ اس کی اپنی زندگی کا تجربہ[1]۔ اور یہی وجہ تھی کہ آخر تک اس کی زندگی اور اس کے نظریات سے مایوسی اور قنوطیت کی جھلک آتی رہی۔ پیلاگیوس کے ساتھ مباحثہ کرتے ہوئے آگسٹائن نے جو موقف اختیار کیا اس سے اس کے نظریات پوری طرح واضح ہوجاتے ہیں۔ یہ جھگڑا در حقیقت جبر و قدر کے متعلق تھا۔ پیلاگیوس ایک برطانوی پادری تھا جس کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ

۱۔ خدا اصلاً عادل ہے اور اس لیے اس نے ہر چیز کو نیک پیدا کیا۔ چنانچہ انسان اپنی فطرت کے لحاظ سے نیک ہے اور اس لیے فطری گناہ کوئی چیز نہیں۔ ہر انسان جب پیدا ہوتا ہے تو وہ اسی طرح معصوم ہوتا ہے جس طرح آدم اپنی لغزش سے پہلے تھے۔ پیلاگیوس کا خیال تھا کہ نہ صرف یہ کہ آدمی اس زندگی میں گناہ کی آلودگی سے پاک رہ سکتا ہے، بلکہ ایسے آدمی ہو گزرے ہیں جو بالکل معصوم زندگی بسر کرتے رہے۔

۲۔ انسان کا علو مرتبت اس کی عقل اور اختیار میں مضمر ہے۔ اسے نیکی اور بدی دونوں کا راستہ دکھا دیا گیا ہے اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی قوت بھی اس میں موجود ہے۔

۳۔ نفسانی خواہشات کسی حیثیت میں بھی شر انگیز نہیں کہلا سکتیں۔ اس لیے اگر کوئی شخص ان خواہشات کو پورا کرتا ہے تو وہ گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا۔ گناہ تو حد اعتدال سے تجاوز کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ شادی اپنی ذات میں گناہ کا موجب نہیں۔

۴۔ آدم کی لغزش کا باعث اس کے اختیار کی آزادی ہے اور دوسرے انسانوں کی لغزشیں بھی اسی باعث سے پیدا ہوتی ہیں۔ موت کسی طرح بھی گناہ کا نتیجہ نہیں اور نہ آدم کی لغزش کا کوئی اثر باقی انسانوں کی فطرت پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔

---

(۱) اعترافات (کتاب ۲، باب چہارم) میں وہ اپنے بچپن کے ایک واقعہ کا ذکر کرتا ہے جب اس نے چند ہم عمر ساتھیوں کے ساتھ ہمسائے کے ناشپاتیوں کے درخت کو بلا وجہ برباد کر دیا حالانکہ انہیں ناشپاتیوں کے کھانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اسے گھر میں بڑی آسانی سے بہتر ناشپاتیاں میسر آسکتی ہیں۔ اگر اسے بھوک ہوتی یا اسے کسی اور طریقے سے ناشپاتیاں حاصل نہ ہوسکتیں تو البتہ اس کے اس فعل کا جواز ہو سکتا تھا۔ اس تنقید کے بعد آگسٹائن اپنی رائے کا اظہار یوں کرتا ہے کہ: شاید انسان کی فطرت میں گناہ، بدی اور شرارت اس طرح رچی ہوئی ہے کہ بلا وجہ اور بلا مقصد اس سے یہ کام سرزد ہوتے ہیں۔

اس کے برعکس آگسٹائن کا خیال تھا کہ انسان فطری طور پر گناہ گار پیدا ہوا ہے اور صرف خدا کی بخشش سے اس کی نجات ممکن ہے۔ اگر معصوم بچوں کو بپتسمہ نہ دیا جائے تو وہ موت کے بعد ہمیشہ جہنم کی آگ میں جلتے رہیں گے۔ جو خطوط آگسٹائن اور افریقہ کے دوسرے پادریوں نے پیلاگیوس کے موقف کے خلاف پوپ کو لکھے ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آگسٹائن کے نزدیک اگر پیلاگیوس کا نظریہ تسلیم کر لیا جائے یعنی اگر ہم مان لیں کہ انسان میں فلاح پانے کی فطری صلاحیت موجود ہے تو اس سے بپتسمہ دینے کی رسم بے معنی ہو کر رہ جائے گی اور مسیح کی تمام زندگی کا مقصد یعنی انسانوں کو گناہ سے پاک کرنا بالکل ختم ہو جائے گا۔

زوال آدم اور گناہ فطری کا یہ مسئلہ جس کو آگسٹائن کے باعث عیسائی کلیسا نے اختیار کیا درحقیقت انسانیت کے لیے ایک عظیم الشان بدقسمتی کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ کافی مدت تک لوگوں کے ذہن پر ناامیدی اور قنوطیت طاری رہی جس سے انسانوں کی تخلیقی قوت بری طرح مجروح ہو گئی۔ بعد میں اسلام نے جو نیا پیغام دنیا کے سامنے پیش کیا اس کا ایک پہلو عیسائیت کی اس آگسٹائنی تعبیر کے خلاف احتجاج بھی ہے۔ یہ اسی تعبیر کا نتیجہ تھا کہ عیسائیوں میں ناامیدی کے باعث رہبانیت کا رواج عام ہو گیا۔ انسانی جسم کے فطری تقاضوں اور جائز نفسانی خواہشات کی تسکین کو گناہ سمجھا جانے لگا۔ شادی کے مقابلے میں تجرد کی زندگی کو ترجیح دی جانے لگی۔ معاشرتی اور تمدنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی بجائے جنگلوں اور ویرانوں میں پناہ لینا پسند کیا جانے لگا۔ اسی بنا پر قرآن نے عیسائی راہبوں کی تعریف کرتے ہوئے بھی رہبانیت کو بطور نظریۂ حیات مسترد کر دیا اور انسان کے قلب و ذہن کو فطری گناہ کے خوفناک تصور کی ہولناکیوں سے پناہ دی۔

ان دینیاتی مناظروں میں منہمک ہونے کے باوجود آگسٹائن کا مقام تصوف میں بہت بلند ہے۔ اس کی زندگی سے تصوف کے متعلق بعض غلط فہمیاں رفع ہو جاتی ہیں۔ عام طور پر مشہور ہے کہ تصوف قانون و شریعت کی پابندی کے خلاف ایک رد عمل کے طور پر پیدا ہوتا ہے۔ دین انسانوں سے چند ظواہر کی پابندی کا طالب ہے لیکن تصوف اس کے برعکس خدا سے بلا واسطہ رابطہ پیدا کرنا چاہتا ہے اور اسی لیے طریقت اور شریعت کے مابین نزاع کی بنیاد پڑتی ہے۔ مذہب و فلسفہ کا دارومدار زیادہ تر عقلی مباحث پر ہوتا ہے اور تصوف عموماً انسان کی جذباتی زندگی کی تسکین کا ذریعہ ہے۔ لیکن آگسٹائن کی متنوع زندگی ایسی جامع تھی کہ ایک طرف وہ شریعت و عقل کا نمائندہ ہے تو دوسری طرف وہ طریقت و عشق کا بھی ویسا ہی پرجوش حامی ہے۔ ایک حیثیت میں وہ کلیسا کے اقتدار مطلق کا متعصب علمبردار ہے۔ تو دوسری طرف وہ انسان کے خدا سے بلا واسطہ ربط پیدا کرنے کی اہلیت کا نہ صرف نظری طور پر حامی بلکہ جس کی اپنی ساری زندگی اس کی تائید

کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ وہ صوفی بھی تھا اور فقیہ بھی اور اسی جامع حیثیت کے باعث عیسائیت کی تاریخ میں اس کو ایک بلند مقام حاصل ہے۔

آگسٹائن نے انسانی زندگی کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اول وہ زندگی جس میں انسان اپنا تمام تر وقت مسلسل جد وجہد و پیہم تگ و دو میں صرف کرتا ہے۔ یہ زندگی کا فعّال پہلو ہے۔ دوسرے وہ زندگی جس میں انسان اپنا وقت مشاہدات، ریاضت و مراقبات میں صرف کرتا ہے۔ ان دونوں زندگیوں میں سے کونسی زندگی بہتر ہے؟ تصوف کی تاریخ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آخری زندگی جد وجہد کی زندگی سے کہیں بہتر ہے۔ اور صوفیا نے مختلف دلائل سے اس کی برتری ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ بائیبل میں ان دونوں زندگیوں کو تمثیلاً مارتھا اور میری دو عورتوں کی زندگی سے سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے اور اسی تمثیل سے آگسٹائن فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کا فرق بیان کرتا ہے۔ مارتھا نے دنیاوی زندگی اختیار کی اور میری نے جذب و مشاہدات کی زندگی۔ چنانچہ آگسٹائن کہتا ہے: "مارتھا نے ایک اچھا راستہ منتخب کیا لیکن میری نے اس سے بہتر طریقے کو اپنایا۔ جن چیزوں کی طرف مارتھا نے توجہ کی وہ فنا ہونے والی ہیں۔ اس نے بھوکوں، پیاسوں اور محتاجوں کی خدمت کی لیکن یہ سب معاملات قابل فنا ہیں۔ ایک ایسا وقت آنے والا ہے جب نہ بھوک ہوگی نہ پیاس، نہ کوئی بھوکا ہوگا نہ پیاسا اور مارتھا کی تمام پسندیدہ کوششیں ختم ہو جائیں گی۔ اس کے بالمقابل میری کا فعل و عمل ہمیشہ باقی رہنے والا ہے۔ اس نے اپنے لیے مشاہدۂ رب کا راستہ اختیار کیا اور خدا کی ذات ناقابل فنا ہے۔" چنانچہ آگسٹائن کے نزدیک جذب و مشاہدہ کا راستہ انسانی زندگی کا بہترین اور بلند ترین مقصد ہے۔ لیکن چونکہ انسان اس دنیا میں پیدا ہوتا ہے اس لیے فطری طور پر وہ اس نصب العین تک مکمل طور پر نہیں پہنچ سکتا۔ چنانچہ آگسٹائن نے اپنے اس نظریے میں ترمیم کرکے، انسانی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اول جذب و مشاہدہ کی زندگی۔ دوسرے عمل کی زندگی۔ تیسرے ایسی زندگی جس میں یہ دونوں اجزا شامل ہوں۔ اس کے نزدیک تیسری قسم کی زندگی ہر انسان کے لیے ممکن ہے اور یہی وہ زندگی ہے جس پر وہ خود عمل پیرا ہوتا رہا۔

مشاہدۂ ذات خداوندی یا دیدارِ ذات آگسٹائن کے نزدیک انسان کی اخلاقی زندگی کا بہترین ثمرہ ہے جس کا وعدہ خدا نے اپنے نیک بندوں سے کیا ہے۔ اگرچہ یہ اجر حقیقی معنوں میں صرف موت کے بعد کی زندگی میں ممکن ہے۔ لیکن اس دنیا میں بھی نیک آدمیوں کو اس روحانی لذت سے کچھ بہرہ ملتا ہے اگرچہ وہ عارضی اور وقتی ہی کیوں نہ ہو۔ اس مقصد کے حصول کے لیے آگسٹائن کے نزدیک شدید ریاضت اور نفس کشی کی ضرورت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ شاذ و نادر حالتوں میں مشاہدۂ ذات ایسے شخص کو

نصیب ہو سکتا ہے جس نے مطلوبہ زہد و ریاضت کی طویل منزلیں طے نہ کی ہوں لیکن عام حالتوں میں اس سلوک کے بغیر یہ نعمت حاصل نہیں ہوتی۔ عام طور پر عیسائی تصوف میں اس سلوک کی تین منازل کا ذکر آتا ہے، صفائی قلب (PURGITION) مشاہدۂ نور (ILLUMINATION) اور وصل (UNION)۔ یہی تینوں مراتب آگسٹائن کے ہاں مختلف اصطلاحات کی شکل میں موجود ہیں۔ اس کے خیال میں روح انسانی سات مختلف مرتبوں سے گزرتی ہے پہلے چار درجوں میں روح کا تعلق حیات، حواس، عقل اور اخلاق سے ہوتا ہے۔ پانچویں درجے میں نفسانی خواہشات کا زور اور ہیجان سکون پذیر ہو جاتا ہے۔ چھٹے درجے میں انسان میں مشاہدۂ ذات کے امکانات پیدا ہوتے ہیں اور آخری درجے میں اسے مشاہدہ ذات کا تجربہ ہوتا ہے۔ آگسٹائن کے خیال میں چوتھا درجہ صفائی قلب کا ہے جہاں نفسانی خواہشات پر قابو پا لیا جاتا ہے۔ پانچویں میں اس کی مکمل اصلاح ہو جاتی ہے۔ چھٹے میں وہ اصلی مقصد کی طرف رجوع کرتا ہے اور خدا کی بخشش کے باعث وہ آخری اور بلند ترین منزل کی طرف رواں دواں روانہ ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اسے ساتویں درجے میں وہ نعمت عظمیٰ نصیب ہو جاتی ہے جس کی خاطر اس نے سلوک کی یہ تمام منزلیں طے کی تھیں۔

اس سلوک کے لیے آگسٹائن نے خاص طور پر دو چیزوں پر بہت زور دیا ہے یعنی ذکر اور توجہ علی القلب اس کا مفہوم یہ ہے کہ دل سے ماسوا اللہ کے تمام خیالات کو خارج کر دیا جائے۔ عقل و استدلال کے تمام طریقوں کو ذہن سے برطرف کر دیا جائے اور اس طرح پوری یکسوئی حاصل کر کے قلب کی توجہ اپنے داخلی معاملات پر مرکوز کر دی جائے۔ اسی طریقے سے انسان اس قابل ہو سکتا ہے کہ وہ مشاہدۂ ذات کا پُرسرور تجربہ حاصل کر سکے۔ اس تجربے کے بعد انسان کا دل کلی طور پر اس دنیا سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ اس کے متعلق آگسٹائن کہتا ہے: "جب یہ مشاہدۂ ذات نصیب ہوتا ہے تو ہمیں اس دنیا کی ساری زندگی اور تمام اشیاء ہیچ دکھائی دینے لگتی ہیں۔ اس وقت ہمیں احساس ہوتا ہے کہ دین نے جو احکام پیش کئے ہیں اور عقاید و ایمان کے جو اصول بیان کئے ہیں وہ کتنے صحیح اور ضروری ہیں۔ ہمیں اپنے جسم کی حقیقت کا ایسا علم حاصل ہو گا کہ موت کے بعد حشر اجساد پر اس کا یقین ایسا ہی پختہ ہو گا جس طرح کل سورج کے نکلنے کا۔ حلول اور مسیح کے بے باپ پیدا ہونے کے عقاید اس طرح واضح معلوم ہونے لگتے ہیں کہ ان پر مخالفوں کے اعتراضات بے وزن رہ جاتے ہیں۔ اس مشاہدۂ حق میں وہ لذت و سرور، پاکیزگی و حلاوت اور ایسا پختہ ایمان مضمر ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ علم جس کو ہم آج تک صحیح علم سمجھے ہوئے تھے علم نہیں تھا بلکہ جہالت تھی اور صحیح علم کے نور سے ہم صرف اب واقف ہوئے ہیں۔ موت کا ڈر دل سے بالکل خارج ہو جاتا ہے اور طبیعت میں یہی خواہش پیدا ہوتی ہے کہ موت کو جلد از جلد لبیک کہا جائے۔"

سب صوفیا کا یہ متفقہ نظریہ ہے کہ اس شعور وفات کے بعد زندگی کے تمام مشکل مسئلے اور لا ینحل گتھیاں سلجھ جاتی ہیں اور انسان کے لیے اس پختہ بنیاد پر عمل کی عمارت تیار کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

صوفیا کے ہاں یہ مسئلہ متنازعہ فیہ ہے کہ آیا مشاہدۂ حق اس دنیا میں ممکن ہے یا نہیں۔ اکثر کی یہی رائے ہے کہ ایسا مشاہدہ ممکن نہیں بلکہ جو کچھ نظر آتا ہے وہ محض تمثیل یا تجسیم ہوتی ہے جو انسانی تخیل خود پیدا کر لیتا ہے۔ آگسٹائن نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے حضرت موسیٰ اور پولوس کی مثالیں پیش کی ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ دونوں نے خدا کا مشاہدہ اس دنیا میں کیا ہے۔ اور اس نعمت عظمیٰ کا حصول ہر نیک آدمی کے لیے ممکن ہے۔

مطبوعات ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے، اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جا سکے۔ جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورات حیات کی عین ضد ہیں، اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ اس ادارہ کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اسلام ایک ارتقا پذیر تصورِ حیات ہے جس کی بنیادیں اٹل اور ناقابل تغیر ہیں۔ لیکن جس کے تفصیلی قوانین میں بلحاظ حالات ترمیم و تبدیلی ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیادِ اسلام ہیں۔ اس طرح یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر اسلامی معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان کی اشاعت سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ ادارہ کی ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ اور پاکستان کے صوبوں اور مرکز کے تعلیمی ادارے بھی ان مطبوعات کی اہمیت اور افادیت کو محسوس کرتے ہوئے ادارے کی معاونت فرما رہے ہیں۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں۔ تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سکریٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

معشوق حسین خاں

مصری دیومالا

مصر کے دیومالا (میتھالوجی) کو سمجھنے کے لیے اس زمانہ کا حال بھی معلوم ہونا چاہیئے جب کہ وہاں شاہی خانوادے قائم نہیں ہوئے تھے۔ اس وقت ایک خدا کا تو کسی کو علم بھی نہ تھا۔ دیویوں اور دیوتاؤں کا ایک ہجوم تھا۔ ایک فرعون نے جو اب سے تقریباً چار ہزار سال پہلے گزرا ہے، ان سب بتوں کو جمع کر کے ایک مقام پر اکٹھا کیا تھا۔ اسی جگہ کا نام یونانیوں نے "بھول بھلیاں" رکھا تھا۔ ہر قسم کے معبودوں کے لیے ایک ایک کمرہ تھا اور دیوتاؤں کے اس ہجوم کے لیے کم از کم تین ہزار کمرے بنانے پڑے تھے۔ جس طرح گدلے پانی میں مچھروں کا بے شمار ہجوم ہوتا ہے اسی طرح قدیم زمانہ میں مصر کے بھوتوں اور بھتنیوں کا کثیر ہجوم تھا۔ مصری دیویوں اور دیوتاؤں کا شمار ممکن نہیں۔ ہر شے کی نشانی کا ایک ایک معبود تھا۔ زندگی کے ہر پہلو اور ہر عمل کے لیے بلکہ ہر ہر گھنٹہ اور ہر ہر لمحہ کے لیے ایک ایک معبود تھا۔ نیچر کے دیوتا تھے، جانوروں کے دیوتا تھے، انسانوں کے دیوتا تھے اور زندوں اور مردوں کے بھی الگ الگ دیوتا تھے۔ مصریوں نے ان کی اس تعداد کو بھی کافی نہیں سمجھا اور دوسری قوموں اور دوسرے ملکوں سے بھی دیوتاؤں کو لے کر اپنا لیا۔ ہم پاکستانیوں کو یہ بات اس لیے عجیب نہیں معلوم ہوتی کہ ہمارے پڑوسی ہندوؤں کی یہی حالت ہے۔ جتنی بت پرست قومیں یہاں وقتاً فوقتاً آئیں اور جو یہاں پہلے سے تھیں۔ ان سب کے بت اور معبود بھی ان کے بت اور معبود بن گئے حتٰی کہ اس موجودہ زمانہ میں مادر ہند بھی ایک دیوی بن کر دیومالاؤں میں شریک ہو گئی ہے اور کچھ زمانہ نہیں گزرے گا کہ بعض ہندو لیڈر بھی اس رتبہ پر فائز ہو جائیں گے کیونکہ ہندوؤں کے عقیدے میں یا تو دیوتا ہوتے ہیں یا راکشش۔ اعلیٰ اوصاف و کردار کے انسانوں کا ان کے پاس کوئی تصور نہیں۔ ہم لوگ تو پڑوسی ہونے کی وجہ سے یہ سب جانتے اور سمجھتے ہیں۔ مگر اہل یورپ اور اہل امریکہ جب پہلی بار معبودوں کے اس انبوہ سے روشناس ہوتے ہیں تو حیران رہ جاتے ہیں۔

ثاث اور خشنو

مصر کے معبودوں کا علم حاصل کرنے کے لیے ان کی الگ الگ ٹولیاں بنانی ہوں گی۔ اگر اس کام کو "ہیراپولس"

سے شروع کیا جائے جو مصری دیوتا "تھاتھ" (ثاث) کے نام سے موسوم ہے، تو ان کی تصریح یہ ہوگی کہ ثاث اسرار اور کیمیا کے رموز کا دیوتا ہے۔ اس کا جسم آدمی کی طرح اور سر لق لق کا سا ہے اور ایک ہلال اور قرص قمری پر نصب ہے۔ یہ دیوتاؤں میں قانون دان اور کاتب اعمال ہے اور مُردوں کے محاکمۂ اعمال کے ترازو کی بھی پڑتال کرتا ہے۔ ابتداءً یہ چاند کا دیوتا تھا اس لیے بہت قدیم ہے۔ چونکہ تمدن کے آغاز ہی سے چاند کے اثرات کا سورج سے بھی بہت تعلق سمجھا جاتا رہا۔ اس لیے یہ دیوتا بھی قدیم زمانہ سے پوجا جاتا تھا۔ مصر میں چاند کی پوجا سورج کی پوجا سے پہلے کی ہے اور وسطی افریقہ اور ہندوؤں میں بھی اس کے آثار اب تک موجود ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ چاند کا نیچر پر براہِ راست اثر پڑتا ہے۔ چنانچہ کاشتکار سمجھتے تھے کہ عروج ماہ میں بیج بویا جائے تو نزول ماہ کے مقابلہ میں زیادہ بارور ہوتا ہے اسی لیے کاشتکار قومیں اس کی پوجا کو مقدم سمجھنے لگیں۔ نہ صرف ایشیا میں بلکہ یورپ میں بھی عوام کا یہی خیال تھا اور اب اس متمدن زمانہ میں بھی اس کے اثر سے بہت سی بیماریوں میں شفا اور عشق و محبت میں بقا سمجھی جاتی ہے۔ اسکاٹ لینڈ میں اب تک عورتیں اس بارے میں عجیب و غریب عقائد رکھتی ہیں۔

ہرمالپولیس (بلدۃ الثاث)، اور "عدفو" میں "ثاث" اور "خنشو" توام ہو جاتے ہیں۔ خنشو ایک نوجوان قبول صورت دیوتا ہے اور یونانی "کیوپڈ" اور ہندی "کام دیو" کی طرح یہ بھی عشق و محبت کا دیوتا ہے۔ اور طبیب اور خطۂ ملک کا کھوج لگانے والا ہے۔ حارث جب ہل چلاتے تو اس کی نذریں پیش کرتے اور جب فصلیں کاٹتے تو بھی نذریں چڑھاتے تھے۔

آسیرس

مصر میں قمری دیوتا زرعی دیوتا بھی تھے مگر "ثاث" کو زراعت کرنے والوں کی رسموں میں کہیں خاص جگہ نہیں ملی تھی۔ انیسویں خانوادہ کے عہد میں "ثاث" مقدس جمیز (انجیر) پر ایک فرعون کا نام لکھتا نظر آتا ہے۔ شاید وہ کسی زمانہ میں آسیرس کی طرح درختوں کا بھوت ہوگا۔ درختوں اور غلہ کی بالیوں کے بھوت سب چاند دیوتا کے مظاہر سمجھے جاتے ہیں۔ مصری دیومالا میں "ثاث" اور "آسیرس" کا بھی ایک گونہ تعلق ہے۔ کہا جاتا ہے کہ "آسیرس" ابتداءً مصر کا ایک قدیم بادشاہ تھا جس نے اہل مصر کو فصلوں کا اگانا اور پھلدار درختوں کا بڑھانا سکھایا تھا اور لوگ اسے چاند کے دیوتا کا انسانی مظہر سمجھنے لگے۔ حاکم وقت کی حیثیت سے اس نے انسانی امور کی تنظیم و اصلاح کے لیے قوانین بنائے اور زراعت اور باغبانی کو ترقی دی اور یہ سب قمری دیوتاؤں کے خصوصیات تھیں۔ جب وہ بادشاہ مر گیا تو مصریوں کے "زرعی

فردوس" میں انتقال کردہ ارواح کے کام کاج بھی اسی طرح کرتا رہا جیسے کہ چاند کیا کرتا تھا۔ یہ موت کا قاضی القضاۃ اور منزل گاہ محاکمۂ امور کا حاکم تھا جس کا کاتب اعمال خود "ثاث" تھا۔

آئیسس

آسیرس جب مرا تو اس کے جسم کو اس درخت کے اندر بند کر دیا گیا جو اس کے تابوت کے گرد نکلا تھا اور اسی تابوت کی تلاش میں آئیسس نے سمندر کا سفر اختیار کیا تھا۔ آئیسس دریائے نیل کی طغیانی کا بھی "مناد" تھا۔ بلکہ خود ہی سیلاب تھا۔ عین الشمس میں اب بھی بعض کنوؤں اور درختوں کی پوجا ہوتی ہے۔ اور بعض عیسائی روایات کو ان سے جوڑ دیا گیا ہے۔

آسیرس بذات خود متعدد دیوتاؤں کا مظہر کہا جاتا ہے۔ اور چاند سے اس کا جو تعلق تھا وہ ہمیشہ اس کے ساتھ ساتھ رہا ہے۔ آئیسس کے مندر میں پجاری اسے چاند کا بچہ کہتے تھے۔ اور یہ گیت گاتے تھے کہ "یہ وہ ہے جو ہر ماہ ہمارے پاس بچہ لے کر آیا کرتا ہے۔" اس بچہ کی نگرانی "ثاث" کے سپرد کی جاتی تھی۔ اور پھر یہ گیت گایا جاتا تھا کہ "وہ تیری روح کو 'معدت' کی کشتی میں، تیرے اسم آہ (چاند کا دیوتا) کے جادو کے اثر سے رکھتا ہے۔" اور "اے آسیرس کی روح تیری ہے، تیرے سر پر ایسا ہی تاج رکھا گیا جیسا چاند کے سر پر۔" یعنی یہ سب دیوتا باہم خلط ملط ہو جاتے ہیں اور ایک نقطہ پر پہنچ کر "ثاث" "آسیرس" "خشنو" اور "آہ" سب ایک ہو جاتے ہیں اور قدیم روح القمر ہی کی مختلف شکلیں کہے جاتے ہیں۔ جیسے قدیم شکاری اور حارث توالد و تناسل کا دیوتا اور محافظ حیات سمجھ کر پوجا کرتے ہیں۔

ہواثر سبعہ

اس میں شک نہیں کہ مصر کے اکثر معبود نیچر کی قدیم روحوں یا بھوتوں کے تصورات کے پیدا کردہ تھے۔ ان میں بعض مائیں بھی تھیں اور بعض باپ بھی۔ "تقدیر" کی مصری دیویاں مائیں تھیں اور یہ "ہواثر سبعہ" کہلاتی تھیں جو "باپ" تھے وہ اکثر "ممفس" میں تھے۔ جن میں "تاہ" بھی تھا جس کی امداد آٹھ زمینی دیبیاں کرتی تھیں جو "خنومو" کہلاتی تھیں۔ ان لوگوں کا عقیدہ تھا کہ تانبے کے آسمان کو پیٹ پاٹ کر ان دیویوں نے دنیا بنائی اور اس میں پہاڑ اور گھاٹیاں رکھیں۔ لیکن یہ دیویاں لونی تھیں اور پہاڑوں میں رہا کرتی تھیں۔ ان ماؤں اور باپوں میں وقتاً فوقتاً ترمیم ہوتی رہتی تھی۔ کچھ تو فنا ہو گئیں اور کچھ باقی رہیں۔ جو فنا ہو گئیں وہ اپنے کام روح اعظم کے سپرد کر گئیں۔ جب "تاہ" کا زمانہ آیا تو باقی تمام دیویاں بھی ختم ہو گئیں۔ "آسیرس" کی تین مائیں تھیں لیکن پھر بھی یہ اعتقاد تھا کہ وہ صرف اپنی ماں کا بیٹا تھا جس کا نام نٹ تھا۔ وہ کہتے تھے کہ جتنی دیوی مائیں اور دیوتا باپ

تھے وہ سب ایک "آسیرس" کی ذات میں جمع تھے۔ اور اس کی مختلف صفات کے مظاہر تھے۔ یہ مزید اعتقاد تھا کہ یہ سب مائیں بعد میں اس نوجوان کی بہنیں بن گئیں۔ چنانچہ "آسیرس" کی شان میں پنتھیس کا یہ نغمہ موجود ہے کہ "تیری تمام بہنیں تیرے پاس اور تیری مسہری کے پیچھے ہیں"۔

عین شمس کے ان "باپوں" اور "ماؤں" کا ابتدائی عقیدہ ایک ماخذ نہیں بلکہ مختلف ماخذوں سے نکلا تھا۔ اور ایک جگہ ایک ذات میں جمع ہوگیا۔ اور اس سے سورج کی پرستش کا آغاز ہوا۔ جو لوگ ان بھوتوں پر اعتقاد رکھتے تھے جو باپ تھے وہ ان سے مختلف تھے جو ان چڑیلوں پر اعتقاد رکھتے تھے جو مائیں تھیں۔ ڈونالڈ میکنزی اس کی تقسیم دو طرح پر کرتے ہیں۔ یعنی ایک تو وہ لوگ جو یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ حیات حیوانی اور مظاہر قدرت کا جنم صرف ایک ہی انثیٰ سے ہوا ہے اور دوسرے وہ لوگ تھے جو یہ تصور رکھتے تھے کہ حیات حیوانی اور مظاہر قدرت کا جنم جنس ذکور ہی سے صرف ایک ذات کی طرف منسوب ہے۔ یہ دونوں تصورات خاصے قدیم تھے اور کہتے ہیں کہ انسان مختلف قبیلوں اور گروہوں کے رسم و رواج اور راندو بود کے اثر سے وجود میں آئے تھے۔ یہ ممکن ہے کہ حیات کے متعلق یہ نظریہ کہ اس کی ابتدا "انثیٰ" سے ہے شہروں میں بسنے والے بڑے بڑے قبائل میں پہلے آیا ہو۔ یہ جماعتیں جب قائم ہوئیں تو قانون کا وجود میں آنا لازمی تھا۔ یہ قوانین قبائل کی باہمی رقابتوں اور بغاوتوں کو دور کرنے کے لیے تھے۔ چونکہ قدیم قوانین اور قدیم مذاہب دونوں کا چولی دامن کا ساتھ تھا اس لیے عورتوں کو جو عزت نصیب ہوئی اور سوسائٹی میں عزت کا درجہ ملا تو اسی وجہ سے ملا اور دیویوں اور بھتنیوں کا تصور پہلے قائم ہوا اور دیوتاؤں اور بھوتوں کا خیال بچھڑ گیا اور کہا جانے لگا کہ قبیلہ کے مرد سب ایک مورثِ اعلیٰ کی اولاد ہیں اور دیوتا اور بھوت ایک دیبی یا بھتنی کے برخوردار ہیں۔

ڈاکٹر بج کا نظریہ

مصریات کے ایک ماہر ڈاکٹر بج کہتے ہیں کہ قدیم اہل مصر اپنے ہجوم در ہجوم دیوتاؤں اور دیومالا کے باوجود خدائے واحد کے وجود پر بھی ایمان رکھتے تھے۔ اور ان کا یہ تصور تھا کہ یہ قادر مطلق ازلی و ابدی ہے جس نے تمام دیوتاؤں کو پیدا کیا۔ اسی نے زمین و آسمان، سورج اور چاند تاروں کو پیدا کیا اور اسی نے آدمی، جانور، پرند، چرند، مچھلیاں اور حشرات سب کو پیدا کیا۔ ڈاکٹر صاحب موصوف کہتے ہیں کہ اس خدا کا نہ تو انہوں نے کوئی بت بنایا نہ کوئی شکل و صورت یا تمثال۔ کیونکہ ان کا عقیدہ تھا کہ کوئی آدمی اس کی صفات نہیں بیان کر سکتا اور اس کے جس قدر اوصاف ہیں سب آدمی کے فہم و ادراک سے باہر ہیں۔ اسے وہ نیشر کہا کرتے تھے۔ یعنی یہ اس کا علم تھا اور اس کے سوا اس کا کوئی نام نہیں۔ ڈاکٹر بج کے اس بیان سے ان لوگوں کے

بیان کی تائید ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ پہلے خدائے واحد کی پوجا ہوا کرتی تھی - اور دیویوں اور دیوتاؤں کی پوجا بعد میں آئی - نہ یہ کہ پہلے بت پرستی سے آغاز ہوا اس کے بعد توحید آئی - ڈاکٹر بج کہتے ہیں کہ خدائے واحد و قادر مطلق کے احکام کی تعمیل متعدد دیوتا کیا کرتے تھے - اور یہ دیوتا ایسے ہی تھے جیسے اس کے مختلف مظاہر یا فرشتے ہوتے ہیں -

---

ایک حدیث

فضائل قرآنی

(۲)

قرآن پاک کے فضائل کے سلسلے میں دوسری چیز یہ بیان کی گئی ہے کہ ھوالفصل لیس بالھزل یہ ایک حقیقت ہے۔ کوئی بے تکی بات نہیں۔ حدیث کے یہ الفاظ عین قرآن کی ترجمانی ہے۔ قرآن نے خود اپنے بارے میں جس حقیقت کا اعلان کیا ہے وہ یوں ہے۔ انہ لقول فصل وماھو بالھزل یہ ایک فیصلہ کن بات ہے اور یہ مذاق نہیں۔ فصل اور ہزل کے دونوں لفظ یہاں دو نقیض کے طور پر استعمال ہوئے ہیں یعنی جو چیز فصل ہوگی وہ ہزل نہیں ہوگی۔ اور جو شے ہزل ہوگی وہ فصل نہیں ہو سکتی۔

یہاں فصل اور ہزل کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے۔ فصل ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو دو چیزوں کے درمیان حائل و حاجز ہو۔ لہذا حق اور باطل کے درمیان فیصلہ کرنے والی چیز کو بھی فصل کہتے ہیں۔ اگر حق اور حق ایک ہی جگہ ہوں تو وہ ایک ہی حق ہوگا۔ اور دو باطل ہوں تو وہ بھی ایک ہی باطل ہوگا۔ فرق صرف وہاں پیدا ہوگا جہاں ایک طرف حق اور دوسری جانب باطل ہو۔ حق حق ہونے کی وجہ سے باطل سے ممتاز ہو جاتا ہے۔ اس لیے خود حق کو بھی فصل کہتے۔ لہذا قول فصل کے معنی قول حق کے بھی ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ جو حق ہوگا وہ باطل نہیں ہوگا۔

ہزل کے معنی مزاح (JOKE) کے بھی ہیں اور ہذیان کے بھی۔ اس کی نقیض ہے جِدّ۔ اگر کوئی شخص آج جنوری ۶۰ء میں کسی شخص سے کہے کہ "یار دنیا سے تو ہم تنگ آ گئے ہیں، چلو چاند پر ایک قطعہ الاٹ کرا کے وہیں رہیں"۔ تو ظاہر ہے کہ کہنے والا خود سمجھتا ہے اور سننے والا بھی جانتا ہے کہ اس گفتگو میں کوئی سنجیدگی یا جِدّ (SERIOUSNESS) نہیں۔ نہ ایسا واقعی کوئی ارادہ ہے اور نہ اس کا سر و ست کوئی امکان ہے۔ لہذا یہ محض تفریحی یا مزاحی گفتگو ہوگی۔ اسے ہزل کہیں گے۔ اسی طرح اگر کوئی دیوانہ یا سرسام کا مارا کوئی گفتگو کر رہا ہو تو اس میں کہیں ربط ہوگا اور کہیں بے ربطی۔ لیکن ساری باتیں بکواس ہوں گی اور اسے بھی ہزل ہی کہیں گے کیونکہ اسے خود علم نہیں ہوتا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں۔ ہزل کی ایک اور قسم بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام نہایت مربوط ہوتا ہے، زبان شستہ ہوتی ہے۔ مضامین میں ندرت خیال ہوتی ہے۔ مگر اس سے زندگی کا کوئی مسئلہ حل کرنا مقصود

نہیں ہوتا صرف شاعرانہ تفریح مقصود ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر ایک مصلح اپنی قوم سے کہتا ہے: دیکھو ناپ تول میں بے ایمانی نہ کرو ورنہ پورا معاشرہ تباہ ہو جائے گا۔ تو جو لوگ ناپ تول میں بے ایمانی سے اپنا کاروبار چلانے کے عادی ہو چکے ہیں وہ تو شاید اسے ہزل یا مذاق ہی سمجھیں گے۔ لیکن کہنے والا جو کچھ کہتا ہے وہ پوری صداقت اور سنجیدگی سے کہتا ہے۔ لہٰذا دراصل یہ ہزل نہیں بلکہ فصل ہے۔ حق ہے اور ایک سچی حقیقت ہے۔

قرآن نے جب اپنے تصورات پیش کئے اور اپنی اقدار عطا کیں تو دنیا اسے بکواس، ہذیان، مذاق اور ہزل سمجھتی تھی۔ مثلاً اس نے کہا کہ یہ بت کوئی طاقت نہیں رکھتے تو وہ لوگ جو صدیوں سے بتوں ہی کو حاجت روا سمجھے بیٹھے چونک پڑے اور توحید کے اس تصور کو غلط، باطل اور ہزل قرار دینے لگے۔ قرآن نے ایسے تمام لوگوں کو آگاہ کیا کہ کلام الٰہی ایک سچی، سنجیدہ، زندہ اور محکم حقیقت ہے۔ انه لقول فصل اس میں کوئی ٹیڑھ بھی نہیں۔ لم یجعل له عوجًا اس میں شک، شبہے، خلش کی کوئی بات ہی نہیں۔ لاریب فیه یہ کوئی شاعری نہیں۔ وماھو بقول شاعر یہ کوئی بکواس، بے ربط کلام یا محض ہنسی مذاق کی بات نہیں۔

قرآن کے محکم حقیقت ہونے اور بے تکی بات نہ ہونے کی سب سے بڑی اور زندہ شہادت وہ انقلاب انگیز معاشرہ ہے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوا۔ تاریخ کے بے شمار مسلمات غلط ثابت کئے جا سکتے ہیں اور موجودہ علمی ریسرچ کے دور میں بیسیوں مسلمات بے حقیقت اور بے اصل ثابت ہو چکے ہیں لیکن یہ حقیقت کبھی جھٹلائی نہ جا سکے گی کہ رسول آخر الزماںؐ نے جو اعلیٰ ترین امت تیار کی اسے دنیا نے اور سورج کی آنکھ نے ایک ہی بار دیکھا۔ اس انقلابی تعلیم کا منبع و مصدر کیا تھا؟ یہی قرآن اور معلّم قرآن؟ یہی قرآن تھا جس نے ایک بے راہرو امت کے ذہن، کردار اور تصورات میں بے مثال انقلاب پیدا کر دیا۔ اگر یہ کلام خاکم بدہن ہزل ہوتا تو محمدؐ جیسا عظیم ترین انسان اسے قبول ہی کیوں کرتا اور اگر قبول کرتا تو کیا ایک گھٹیا قسم کے کلام کے ذریعے اتنی بلند امت کی تخلیق کسی طرح بھی ممکن ہو سکتی تھی؟ اس کتاب کے ذریعے اتنی عظیم الشان امت کا وجود میں آنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن ہزل نہ تھا۔ ہزل نے کبھی دنیا میں کوئی انقلاب برپا نہیں کیا اور نہ ہزل میں اس کی صلاحیت ہے۔ انقلاب بھی ایسا کہ دل و دماغ۔ عمل۔ تصورات۔ طرز زیست اور انداز فکر سب کا سب یکسر بدل جائے۔ یہ وصف ہزل میں ممکن ہی نہیں۔ یہ شرف صرف قول فصل کو حاصل ہے۔ دنیا کی کوئی کتاب بھی ایسی نہیں کہ از ابتدا تا انتہا سراپا فصل ہو اور اس میں ہزل کا کہیں شائبہ تک نہ ہو۔

یہاں قدرتاً ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر قرآن ایسا ہی قول فصل ہے تو اب وہ انقلاب امت کیوں نہیں پیدا ہوتا جو صدر اول میں ہوا تھا؟ یہ امت زوال پذیر کیوں ہے؟ اگر انقلاب کے لیے یہ ایک

پیغمبر کا محتاج ہے تو ختم نبوت کیسا؟ اور اگر نبی کے بغیر قرآن وہ انقلاب نہیں لا سکتا تو یہ قرآن کا کونسا کمال ہوا جو اسے قول فصل کہا جائے؟ سوال اہم ہے لیکن جواب کو خوب سمجھ لینا چاہیئے۔ اب نبی کوئی نہیں آئے گا لیکن حامل قرآن ضرور آ سکتے ہیں۔ وہ آتے رہے اور آتے رہیں گے۔ ہر حامل قرآن نے کوئی نہ کوئی جزئی انقلاب برپا کیا۔ کوئی حامل قرآن کلی انقلاب بھی برپا کر ہی دے گا۔ اگر موجودہ امت محمدیہ اسے قبول کرتی ہے تو کرے ورنہ اس کو قبول کرنے والی امتوں کی کمی نہیں۔ موجودہ امت کا زوال اس لیے نہیں کہ قرآن قول فصل نہیں ہے بلکہ اس کا سبب صرف یہ ہے کہ امت نے اسے فصل کی بجائے کچھ ہزل سا بنا رکھا ہے۔ یہ ایک بڑی تلخ حقیقت ہے لیکن کیا کیا جائے کہ واقعہ کچھ ایسا ہی ہے۔ قرآن کو فصل اور محکم حقیقت مان لینے کے دعوے کے ساتھ اس کے مقصد کو بدل دینا یا اس کی گردن پر کسی اور چیز کو سوار کر دینا ہزل کے سوا اور کیا ہے؟ مقاصد قرآن اب اس کے سوا اور کیا ہیں کہ اسے بے سمجھے پڑھ کر "ثواب" حاصل کر لیا جائے یا اس ثواب کو کسی مردے کے نام پارسل کر دیا جائے یا اس سے تعویذ گنڈوں کا کام لیا جائے یا عملیات کا مصرف لیا جائے یا قسم کھانے کے لیے استعمال کیا جائے۔ کیا یہ سب کچھ ہزل ہی کی ایک شکل نہیں؟ پھر آگے چلیے قرآن کی واضح تعلیم سامنے ہوتے ہوئے اس کے مقابلے میں کسی بزرگ کا کشف، کسی صوفی کا قول۔ کسی امام کا فتوی۔ یا کسی کتاب کی روایت پیش کرنا کیا بجائے خود ایک ہزل کی صورت نہیں؟ پس جب زبان سے فصل ہونے کے اقرار کے ساتھ عملاً ہزل کی شکل اختیار کر لی جائے تو کون کہہ سکتا ہے کہ ایسی امت میں یہ کتاب انقلاب برپا کرے گی۔

یہ انہیں لوگوں کے ذہن وعمل میں انقلاب پیدا کرتی ہے جو اسے واقعی قولاً وعملاً قول فصل تسلیم کر لیں اور اگر دل اور زبان میں یا زبان اور عمل میں منافقانہ تضاد ہو تو اس کا اثر لازماً وہی ہوگا جس کا ذکر اسی روایت میں آگے یوں ہے کہ:- من ترکہ من جبار قصمہ اللہ ومن ابتغی الھدی فی غیرہ اضلہ اللہ جو اسے عبث سمجھ کر چھوڑ بیٹھے گا اسے خدا ہلاک کرے گا اور جو اس کے سوا کسی اور جگہ ہدایت کی جستجو کرے گا اسے خدا گمراہی میں ڈالے گا۔

کتنی سچی حقیقت ہے اور کس قدر مطابق قرآن ہے۔ خود قرآن نے امت کے خلاف رسولؐ کی جو فریاد نقل کی ہے وہ یوں ہے کہ: اتخذوا ھذا القرآن مھجورًا اس امت نے قرآن کو ہذیان بنا رکھا تھا۔ ذرا سوچیے کیا یہ وہی ہزل نہیں جس کا اوپر ذکر ہوا ہے۔ پس جب فصل کو ہزل اور کتاب کو ہجر (ہذیان) بنا کر رکھ دیا جائے تو "ترک" ہی کا مرادف ہوگا اور تارک کے لیے اس روایت میں جو کچھ ارشاد ہوا ہے وہ آپ دیکھ چکے کہ من ترکہ من جبار قصمہ اللہ جو اسے عبث سمجھ کر چھوڑ دے اسے خدا ہلاک کر دیتا ہے۔

اسے یوں سمجھئے کہ ہر دوا ایک افادی اثر رکھتی ہے لیکن کب ؟ اس وقت جب کہ اسے استعمال کیا جائے اور صحیح طریقے سے استعمال کیا جائے۔ اگر اسے استعمال ہی نہ کیا جائے تو اثر بھی کوئی نہ ہوگا اور اگر غلط طریقے سے استعمال ہو تو اثر الٹا ہوگا۔ اور یہی شکل قرآن کی بھی ہے۔ اگر اس کا صحیح استعمال ہوگا تو مفید نتائج برآمد ہوں گے اور اگر استعمال ہی غلط ہو تو مضر نتائج سامنے آئیں گے۔ لہٰذا آج اگر امت مسلمہ زوال یافتہ ہوگئی ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ قرآن قول فصل نہیں رہا یا بغیر کسی نبی کے یہ انقلابی اثرات نہیں دکھا سکتا۔ بلکہ اس کا سبب صرف یہ ہے کہ حاملین قرآن نہیں رہے اور جو حاملین قرآن آئے بھی وہ جزئی قسم کے حامل ثابت ہوئے۔ امت مجموعی حیثیت سے قرآن سے یا تو بے تعلق رہی یا اپنے تعلق کا انداز غیر صحیح طریقے پر رکھا ورنہ :

آج بھی ہو جو براہیم کا ایماں پیدا   آگ کر سکتی ہے انداز گلستاں پیدا

یہ حقیقت کہ قرآن قول فصل ہے اور ہزل نہیں ہمیشہ باقی رہے گی۔ اگر آج کوئی کہے کہ ورزش صحت کے لیے بہت مفید ہے تو یہ ایک حقیقت ہوگی اور ہمیشہ صحیح بات ہوگی۔ یہ سوال نہیں ہو سکتا کہ: اگر یہ بات درست ہے تو اتنے لوگ بیمار کیوں ہوتے ہیں ؟ ظاہر ہے کہ بیمار اس لیے ہوتے ہیں کہ وہ ورزش نہیں کرتے یا کرتے ہیں تو اس کی شرائط نہیں پوری کرتے یا اس کو غلط طریقے سے عمل میں لاتے ہیں۔ اگر کوئی کھانا کھا کر ورزش کرے یا الٹی سیدھی بے قاعدہ ورزش کرے یا اعتدال سے کم و بیش ورزش ہو یا ورزش کے ساتھ دوسرے مضرت رساں کام بھی کرے تو ظاہر ہے کہ یہ ساری ورزشیں مضر ہی ہوں گی مفید نہیں ہوں گی۔ یہی حال اس کتاب اللہ کا ہے۔ یہ قول فصل ہے اور قرآن اپنے اندر قوت انقلاب رکھتی ہے۔ لیکن اگر اس سے بے تعلقی ہوتی جائے یا دل، زبان اور عمل میں تضاد ہو یا اس کا استعمال صحیح نہ ہو تو کمال کی بجائے زوال ہی پیدا ہوگا۔ یہی وہ مضمون ہے جسے قرآن نے یوں کہا ہے کہ یضل بہ کثیرًا و یھدی بہ کثیرًا - قرآن تو پانی کی طرح خدا کی ایک بے بہا نعمت ہے۔ لیکن یہ پانی اپنے اندر دو متضاد صلاحیتیں رکھتا ہے۔ یہ تیرا بھی سکتا ہے اور ڈبو بھی سکتا ہے۔ اب یہ اپنا کام ہے کہ تیر کر نکل جائیں یا ڈوب جائیں۔ قرآن کی بھی یہی صورت ہے۔ جو اسے اپنی زندگی کا جزو بنائے گا اسے وہ تیرا کر پار اتار دے گا یھدی للتی ھی اقوم اور جو اسے عبث سمجھ کر چھوڑ دے گا ہلاک ہوگا

اس حدیث میں آگے کا جملہ بڑا غور طلب ہے۔ یعنی من ابتغی الھدی فی غیرہ اضلہ اللہ جو غیر قرآن میں ہدایت چاہے گا خدا اسے گمراہ کر دے گا ـــــ خدا کو اپنے بندوں کو گمراہ کرنے کا کوئی شوق

نہیں۔ وہاں تو یہ اصول ہے کہ نولّہٖ ما تولّٰی جدھر انسان اپنے ارادے سے جانا چاہے اسی طرف خدا بھی لے جاتا ہے۔ انسان اگر خود ہی غلط راستے پر چلنے لگے تو اسی راستے پر خدا چلاتا ہے۔ کیونکہ خدا جبراً کسی کو کسی راستے پر نہیں لگاتا۔ لا اکراہ فی الدین۔ گمراہی کیسے آتی ہے؟ اسی کو یہاں حدیث میں بتایا گیا ہے کہ جب قرآن کو چھوڑ کر کسی اور کتاب یا انسان یا کسی اور شے سے ہدایت طلب کی جائے گی تو اس کا نتیجہ بجز گمراہی کے اور کچھ نہیں ہوگا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ کسی اور جگہ ہدایت ہے ہی نہیں۔ بلکہ اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ جہاں جو کچھ بھی ہے اگر وہ مطابق قرآن ہے تو ہدایت ہے اور اگر قرآن کے خلاف ہے تو وہ گمراہی کے سوا اور کچھ نہیں۔ اپنے لیے جو کچھ بھی ہدایت طلب کرنی ہو وہ قرآن ہی سے کرنی چاہیئے۔ البتہ اس کی تشریح کے لیے دوسری چیزوں سے بھی مدد لی جا سکتی ہے۔ دیکھنا صرف یہ ہوگا کہ وہ قرآنی اسپرٹ کے مطابق ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ بھی ہدایت ہے ورنہ گمراہی ہے خواہ وہ کہیں ہو۔ ہر چیز کی صحت و سقم پرکھنے کی کسوٹی صرف قرآن ہے۔



مارچ ۱۹۶۰ء

مدیر اعلیٰ

پروفیسر ایم ایم شریف

مدیر مسئول

شاہد حسین رزاقی

ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

قابل دید مطبوعات

حکمت رومی
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
قیمت تین روپے آٹھ آنے

الے قدیم کا فلسفہء اخلاق
مصنفہ بشیر احمد ڈار
قیمت چھ روپے

حیات محمد
مصنفہ حسین ہیکل پاشا مترجمہ امام خاں
قیمت بائیس روپے آٹھ آنے

بیدل
مصنفہ خواجہ عباداللہ اختر
قیمت سات روپے آٹھ آنے

افکار غزالی
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

اسلام اور موسیقی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت تین روپے بارہ آنے

اسلام اور رواداری
مصنفہ رئیس احمد جعفری
قیمت حصہ اول سات روپے چار آنے،
حصہ دوم سات روپے آٹھ آنے

اسلام اور مذاہب عالم
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت چار روپے آٹھ آنے

تاریخ جمہوریت
مصنفہ شاہد حسین رزاقی
قیمت آٹھ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں
مصنفہ عبدالمجید سالک
قیمت بارہ روپے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

مارچ سنہ ۱۹۶۰ء

جلد ۸ شمارہ ۳

ادارہ تحریر

سالانہ آٹھ روپے
فی پرچہ بارہ آنے

ادارہ ثقافت اسلامیہ
کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

ترتیب

طابع ناشر
شاہد حسین رزاقی

مطبوعہ
حمایت اسلام پریس لاہور

مقام اشاعت
کلب روڈ۔ لاہور

شاھد حسین رزاقی

تاثرات

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کا ایک بنیادی مقصد یہ ہے کہ عصرِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی افکار کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور اسلام کے اساسی تصورات و کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر اسلامی معاشرہ کا خاکہ مرتب کیا جائے جس میں ارتقائے حیات کی پوری گنجائش ہو تاکہ اس تنگ نظری اور کج فہمی کا انسداد ہو سکے جس نے فروعات کو اصلِ دین قرار دے کر ترقی کی راہیں مسدود کر دیں اور اسلام کو ایک متحرک دین کے بجائے ساکن و جامد مذہب بنا دیا۔ اراکین ادارہ اسی مقصد کو سامنے رکھ کر تصنیف و تالیف کا کام کرتے ہیں اور اسی مقصد کے تحت ۱۹۵۵ء میں ادارہ کی طرف سے اہلِ علم کے خصوصی اجتماعات کا سلسلہ بھی شروع کیا گیا تھا۔ جن میں کسی اہم معاشرتی مسئلہ پر بحث کر کے اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا جاتا تھا تاکہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس مسئلہ کا ایسا حل معلوم کیا جا سکے جو اسلام کے بنیادی احکام سے انحراف کئے بغیر عصرِ حاضر کے تقاضے پورے کر سکے۔

بعض ناگزیر حالات کی وجہ سے یہ سلسلہ ایک عرصہ سے بند ہو گیا تھا۔ لیکن اب پھر اس کی نہ صرف تجدید ہوئی ہے بلکہ اس کو زیادہ مفید بنانے کی بھی کوشش کی گئی ہے۔ چنانچہ ۱۵ فروری کو جو اجتماع ہوا اس کے لیے ایک نہایت اہم معاشی موضوع کا انتخاب کیا گیا یعنی تجارتی سود اور بیمہ کے متعلق اسلام کی ہدایات۔ اس اجتماع میں مختلف مکاتبِ خیال سے تعلق رکھنے والے اصحاب شامل تھے اور ان میں سے جناب ایس۔ اے رحمٰن، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، جناب غلام احمد پرویز، ڈاکٹر انور اقبال قریشی، جناب یعقوب شاہ، پروفیسر منظور احسن اور مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی نے اس مباحثہ میں نمایاں حصہ لیا۔ ادارہ کے ناظم جناب میاں محمد شریف نے غور طلب مسائل کا ایک خاکہ مرتب کیا تھا جو تمام شرکاء کو چند روز قبل بھیج دیا گیا تھا۔ اس خاکے میں میاں صاحب نے اپنے نظریات پیش کرنے کے بجائے سود اور بیمہ کے متعلق ان مختلف نقطہ ہائے نظر کو بیان کر دینے پر اکتفا کیا تھا جو اس بارے میں اسلام کی منشا متعین کرنے والوں نے پیش کئے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی سود، تجارت، بینکاری اور بیمہ سے متعلق ان مباحث کو بھی واضح کر دیا تھا جن کا فیصلہ کئے بغیر اس مسئلہ کو حل کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ اس مذاکرہ میں آنحضرتؐ کے زمانے میں عرب میں قرض لینے و دینے کی شکل، لفظ ربوا کے معنی، حرمت ربوا کی بنیاد، ربوا اور ربح میں فرق۔ تفاضل کے ساتھ ہم جنس اور غیر جنس اشیاء کا تبادلہ، بیع سلم اور تجارتی سود، بینک کا سود، صنعتی اداروں کے معمولی

اور ترجیحی حصص اور کاروباری، تعمیری اور ترقیاتی اداروں نیز حکومت کے قرضوں کی نوعیت جیسے متعدد اہم مسائل زیر بحث آئے۔ لیکن اس نشست میں کسی مسئلہ پر کوئی فیصلہ کن گفتگو نہ ہو سکی اور اس کو مزید غور و فکر کے لیے ملتوی کر دیا گیا۔ اس التوا کا بڑا سبب یہ تھا کہ ہمارے سامنے وہ تاریخی مواد مرتب شکل میں موجود نہیں ہے جو نتیجہ خیز غور و فکر کے لیے ناگزیر ہے مثلاً تجارتی سود کی بحث میں سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانے میں تجارتی سود موجود تھا یا نہیں؟ اگر تھا تو کس شکل میں؟ نیز یہ کہ اس وقت ربوا کی وہ کیا نوعیت تھی جس کی قرآن نے اس شدت سے ممانعت کی ہے؟ کیا موجودہ زمانے کا تجارتی سود بھی اسی نوعیت کا ہے؟ اگر اس کی یہ نوعیت نہیں ہے یا تجارتی سود اس زمانے میں موجود ہی نہ تھا تو پھر اس پر ربوا سے متعلق احکام کا اطلاق کیوں کر کیا جا سکتا ہے؟ یہ وہ بنیادی سوال ہے جس کا جواب اس عہد کی تاریخ ہی دے سکتی ہے۔ لیکن ہمارے علماء و مفکرین نے کبھی اس طرف خاطر خواہ توجہ نہیں کی۔ اور اپنی کوششیں نقلی بحثوں تک محدود رکھیں۔ سیاسی، معاشرتی اور معاشی مسائل کے تاریخی پس منظر کو ملحوظ نہ رکھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ آج ان مسائل کا ایسا حل تلاش کرنے میں بڑی دشواری ہوتی ہے جو اسلامی اصولوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہو۔

مسلمان اسلامی اصولوں پر ایمان تو یقیناً رکھتے ہیں لیکن مختلف اسباب کی بنا پر ان کا عمل سیکڑوں سال سے ان اصولوں کے خلاف رہا ہے۔ اس کا بنیادی سبب ملوکیت کا فروغ تھا۔ موجودہ زمانے میں عالمی جنگوں کے پیدا کردہ حالات نے مسلم ممالک میں بھی آزادی اور جمہوریت کے نئے دور کا آغاز کیا اور جمہوری رجحانات کے بموجب اسلامی نظریات کی اساس پر جدید معاشرہ کی تشکیل کے لیے عملی کوششیں ہونے لگیں۔ کسی نظریۂ حیات کی اساس پر معاشرہ کی از سر نو تشکیل کے لیے ان مخصوص حالات و محرکات کا مطالعہ کرنا ضروری ہے جن میں وہ نظریات پیش کیے گئے ہیں۔ چنانچہ جدید اسلامی معاشرہ کی تشکیل و تعمیر کے لیے بھی سائنٹفک طریقہ پر تاریخ کا مطالعہ کرنا لازمی ہے۔

تاریخ نویسی میں مسلمان تمام اقوام عالم میں ایک امتیازی حیثیت کے مالک ہیں اور مشرق کے اکثر ممالک میں تاریخ نویسی کا آغاز ہی مسلمانوں کے عہد سے ہوا۔ مسلمانوں کی لکھی ہوئی تاریخیں اب بھی موجود ہیں۔ لیکن ان سے صحیح طور پر استفادہ نہیں کیا جاتا۔ ان تاریخوں یا ان کے ترجموں کو اسی شکل میں چھاپ دینا ہی کافی نہیں ہے بلکہ جدید اصولوں کے مطابق ان کو مرتب کرنے اور ان کے مواد کو سامنے رکھ کر مختلف زمانوں میں زندگی کے مختلف شعبوں کے متعلق تحقیقات کر کے جدید طرز کی کتابیں لکھنے کی بھی ضرورت ہے۔ جب تک کہ مسلمان اپنی تاریخ کا مطالعہ سائنٹفک طریقہ پر نہ کریں گے تاریخ ان کے لیے بادشاہوں اور لڑائیوں کی کہانی ہی بنی رہے گی اور وہ اپنے حال اور مستقبل کی تعمیر میں اپنے ماضی سے صحیح معنوں میں استفادہ نہ کر سکیں گے۔ یہ ایک بہت اہم اور بڑا کام ہے جو تاریخ کے علماء و محققین کی فوری توجہ کا محتاج ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

مادّیت انیسویں صدی میں

مسلمان تیرھویں صدی عیسوی تک سائنٹفک مشاہدہ اور تجربہ کی اساس قائم کرنے اور علوم فطرت کا اس راستہ پر ڈالنے کے بعد سیاسی اور معاشی انحطاط اور اختلال کی وجہ سے شاہراہ ترقی پر گامزن رہنے کے ناقابل ہو گئے۔ ملت بیضا کی علوم و فنون کی شمعیں حوادث کی بادِ صرصر سے بجھنے لگیں لیکن وہ دیئے سے دیا یونہی جلتا رہا ہے۔ مغربی اقوام کے چراغ جو عرصۂ دراز سے بے روغن تھے ان میں دوبارہ کچھ لو نظر آنے لگی۔ سائنٹفک تحقیقات کے یہ چراغ سولھویں صدی عیسوی سے جلنے شروع ہوئے اور رفتہ رفتہ مغربی تمدن کی ظلمتیں نور علم سے مبدل ہونے لگیں۔ کلیسا نے ان چراغوں کو بجھانے کی بہت کوشش کی لیکن ان پھونکوں سے بجھنے کی بجائے ان کی ضیا پاشی میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ مذہب نے اقوام کو غیر عقلی اور غیر اصلی عقائد میں الجھا رکھا تھا۔ دنیا کو حقیر اور فطرت کو ذلیل قرار دے کر فطرت کے اندر حقیقت کی تلاش ممنوع تھی۔ فوق الفطرت قوتوں پر غلط انداز سے تمام توجہ کو مرتکز کر دیا تھا۔ جب زندگی کی قوتیں طویل خواب گراں کے بعد بیدار ہوئیں تو فوق الفطرت عقائد اور نظریات کے خلاف شدید ردعمل پیدا ہوا۔ خارجی فطرت کا مطالعہ اس زور شور اور ذوق و شوق سے کیا گیا کہ اس بات کا یقین عام ہو گیا کہ مادی اور طبیعی علتوں کے علاوہ اور کوئی علتیں کائنات کے کسی پہلو میں مؤثر نہیں ہیں۔ جو چیز احساس و ادراک حسی کے احاطے میں نہ آسکے اور جس مظہر کو تول یا ناپ نہ سکیں اس کا مطلقاً کوئی وجود ہی نہیں۔ اس خیال کو بدیہی سمجھ لیا کہ آفاق میں مادہ ہی وجود حقیقی ہے اور نفس اسی مادہ کا ایک مظہر ہے۔ اس نظریۂ وجود سے نفس ایک بے حقیقت شے بن گیا۔ گیلیلیو اور نیوٹن کی میکانکی مادیت نے کائنات کو ایک لامتناہی مشین تصور کیا جس میں صرف ریاضیات کا عمل ہے۔ کائنات کوئی مقصد نہیں رکھتی۔ مادّہ اور حرکت کے قوانین کے سوا اور کوئی عامل نہیں۔ نفس انسانی مادی حرکات کا ایک بے اثر معلول ہے۔ جو کچھ کبھی ہوا یا اب ہو رہا ہے یا جس کا ہونا ممکن ہے سب کی علتیں مادی ہیں ان علتوں کے عمل میں کوئی اور علت مخل نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کسی اور علت کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اس محدود نقطۂ نظر سے فطرت کا جو مطالعہ کیا گیا وہ مادی عالم میں بہت نتیجہ خیز ثابت ہوا۔ یہ نتائج اس قدر ظاہر اور مفید تھے کہ ان کی بنا پر جو فلسفۂ وجود مرتب ہوا وہ علمی دنیا کے لیے ایک مسلّمہ بن گیا۔ حقیقت اور مادیت مرادف ہو گئے۔ جو شے

ہے وہ مادی ہے۔ اور جو مادی نہیں وہ حقیقی نہیں۔

اس نظریۂ وجود کی تجرباتی کامیابی اور حیاتی افادیت کی وجہ سے شاید نوعِ انسان اس کو بدیہی اور انتہائی انکشاف حقیقت قرار دے لیتی اور اس کو یہ اطمینان حاصل ہو جاتا کہ اصلی حقیقت آخر کار اس نوع پر منکشف ہو گئی ہے۔ لیکن اس نظریہ میں ایک بڑا خلل یہ تھا کہ اس کے لازمی منطقی نتیجہ کے طور پر خود اس نفس کی حقیقت سے انکار کرنا پڑتا تھا جس نفس پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا تھا۔ اگر نفس بے حقیقت ہے تو اس کا قائم کردہ نظریۂ وجود بھی بے حقیقت ہوگا۔ اس نظریہ کے مطابق نفس اور شعور کی کوئی حقیقت نہ تھی۔ نفس قدرت کے کھیل کا ایک تماشائی ہے۔ اس کھیل میں اس کا کوئی حصہ نہیں۔ ذرات کی جزئی ترکیب و تحلیل انسانی دماغ میں شعور کی کیفیت پیدا کر دیتی ہے۔ اس کشاکش میں جو عقل پیدا ہوتی ہے وہ ایک بے اثر معلول ہے۔ یہ بے اثر معلول جزو کل کا رازدار اور حقیقت ازلی کا آشنا کیونکر بن گیا۔ اور وہ حقیقت ہی کیا ہوگی جو اس بے حقیقتی کی پیداوار ہے۔

میکانکی مادیت کا زاویۂ نگاہ وجود کے ہر شعبے میں اصولِ تحقیق بن گیا۔ عالمِ محسوسات میں ایک حصہ جمادی ہے، دوسرا نباتی، تیسرا حیوانی اور چوتھا انسانی۔ انسان کو اگر محض ایک ترقی یافتہ حیوان ہی فرض کر لیا جائے تو بھی تین طبقے باقی رہتے ہیں۔ جمادات پر مادیت کے اصول کا انطباق بہت حد تک پورا اترتا ہے۔ آتش و آب و خاک و باد عینہٖ میکانکی اور ریاضیاتی اصول کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ ان میں بظاہر کوئی مقصد برآری اور غایت کوشی نظر نہیں آتی۔ لیکن نباتات میں وہ چیز نمایاں ہوتی ہے جسے زندگی کہتے ہیں۔ ہر پودے میں ایک عقلی تنظیم ہے اور اس کی ہر حرکت ایک مقصد کے ماتحت ہے۔ اس کا ہر جزو ایک کل کے زیرِ نگین ہے۔ نباتات میں سعی بقا بھی ہے اور ذوقِ جمال بھی، ماحول کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کی سعی مسلسل کا ایک دلآویز نتیجہ ہے۔

مادیت کو تین اطراف سے تقویت پہنچانے کی کوشش کی گئی۔ اور حیاتیات (بائیولوجی)، نفسیات اور طبیعیات نے الگ الگ طریقوں سے اس کو استوار اور قابلِ قبول بنایا۔

ڈارون کی تحقیقات سے یہ نتیجہ اخذ ہوا کہ زندگی کی تمام اقسام ابتدائی اور ادنیٰ ترین صورت سے لے کر جسمِ انسانی اور نفسِ انسانی تک، مادی قوتوں کی وساطت اور ماحول کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کی سعی مسلسل کا نتیجہ ہیں۔ ہر کیڑے مکوڑے، ہر پودے اور ہر حیوان کی جسمانی وضع، اس کے اعضا کی ساخت، زندگی کو قائم رکھنے کی ہر جبلت، بقائے حیات کی کوشش کی مرہونِ منت ہے۔ خود نفسِ انسانی اسی جد و جہد کا ایک آلہ بھی ہے۔ اور اس کی پیداوار بھی۔ ہر نوع کے افراد میں، اتفاقی طور پر کہیے یا محض مادے کے ناقابلِ فہم قوانین کے مطابق تھوڑی تھوڑی تبدیلی ظہور میں آتی ہے۔ اگر کسی جاندار کی ساخت میں اتفاق سے کوئی ایسی تبدیلی واقع ہو جو اس

زندگی میں معاون ثابت ہو تو ایسا جاندار دوسروں کے مقابلے میں حصولِ رزق اور تطابق ماحول میں فائق ہو جاتا ہے اور یہ فوقیت اس کی نسل میں بطور توارث قائم ہو جاتی ہے۔ تنازع للبقاء اور بقائے اصلح کا قانون زندگی کی ہر صورت کی توجیہہ کے لیے کافی ہے۔ زندگی کو نہ کسی بیرونی خالق کی ضرورت ہے اور نہ اس کی تنظیم کسی نفس ناظمہ اور حکمت الٰہی کی محتاج ہے۔ زندگی کا کوئی مقصد اس کے سوا نہیں کہ وہ اپنے آپ کو قائم رکھنا چاہتی ہے۔ ہر جاندار کی ہر جبلت پیکارِ ہستی میں اس کو کامیاب بنانے کا آلہ ہے۔ اور عقل کی بھی یہی نوعیت ہے۔ زندگی کا آغاز تخم مایہ (پروٹوپلیزم) سے ہوا جو کسی ناقابل فہم کیمیائی ترکیب سے گرم کیچڑ میں پیدا ہوا۔ اس طرح کروڑوں برس پہلے کسی زمانے میں ایسا پیدا ہوا جس کا جسم بس ایک خلیہ ہے۔ جب زمین ٹھنڈی ہوئی تو اس سے رینگنے والے جانور پیدا ہوئے۔ اسی طرح ترقی کرتے کرتے پرندے اور دودھ پلانے والے جانوروں سے دنیا آباد ہو گئی۔ یہاں تک کہ ایسی نوع پیدا ہوئی جس کی نسل کی دو شاخیں ہو گئیں۔ ایک شاخ مردم نا بندر ہو گئی اور دوسری شاخ سے حضرتِ انسان اشرف المخلوقات بن کر ظہور میں آئے۔ بقول اکبرؔ:

کہا منصور نے خدا ہوں میں ڈارون بولے بوزنہ ہوں میں
سن کے کہنے لگے مرے اک دوست فکرِ ہر کس بقدرِ ہمتِ اوست

ڈارون کے نظریہ کے مطابق کسی جاندار کو بھی اشرف یا ارذل نہیں کہہ سکتے۔ اس ارتقا کو تغیر صورت اور تغیر حال تو کہہ سکتے ہیں لیکن اس کو ترقی کیونکر کہیں۔ اگر ماحول سے مطابقت پیدا کر کے زندہ رہنا ہی زندگی کا مقصد ہے تو اس لحاظ سے کیچڑ کے کرم اور غلاظت کے کیڑے نہایت کامیاب معلوم ہوتے ہیں۔ ابتدائے آفرینش سے لے کر آج تک وہ اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کر کے زندہ بھی ہیں اور مطمئن بھی۔ اپنے ماحول کے ساتھ ان کی اس درجہ کی مطابقت ہے جو حضرت انسان جیسے مضطرب اور غیر مطمئن حیوان کے لیے قابل رشک ہے۔ اگر زندگی کا وہی مقصد ہے جو ڈارون کی مادی حیاتیات نے پیش کیا تو اس میں صالح اور غیر صالح کو جانچنے کا معیار یہی رہ جاتا ہے کہ کون سا جاندار زندہ رہنے میں کامیاب رہا اور کس کی نسل انسان سے کروڑوں برس پیشتر سے شروع ہو کر اب تک قائم ہے۔ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ڈارون کے معیار کے مطابق انسان کو اشرف و افضل کیوں کہیں۔ اور تنازع للبقاء میں جانوروں کی ساخت میں جو تبدیلی ہوتی چلی آئی ہے اس پر ترقی کے تصور کا اطلاق کس طرح ہو۔

مادیت کے نقطۂ نظر سے ڈارون کے بعد نظریۂ ارتقا میں خالص حیات کے احاطے کے اندر کوئی اہم تبدیلی نہیں ہوئی۔ یہ امر مسلّم ہو گیا کہ نباتات و حیوانات کی ساخت میں تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور اس کے بعد فقط یہ اہم مسئلہ رہ گیا کہ یہ تبدیلیاں کن عوامل سے ظہور میں آتی ہیں۔ ڈارون کا خیال تھا کہ بہت خفیف تبدیلیاں اتفاقی طور پر

ہوتی ہیں اور آئندہ نسلوں میں رفتہ رفتہ ان میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ پھر یہ تبدیلیاں جمع ہو کر مجموعی طور پر اس قدر اہم اور نمایاں ہو جاتی ہیں کہ ایک نئی نوع معرضِ وجود میں آجاتی ہے۔ اتفاقی تدریجی اضافوں ہی سے نئی انواع کی تخلیق ہوتی ہے۔ تبدیلیٔ ساخت کا نقطہ ایک اور نظریہ ڈارون کے نظریہ کا متقابل تھا اور وہ لیمارک کا نظریہ تھا۔ جس کا خیال تھا کہ کسی نوع کے افراد بدلتے ہوئے ماحول کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کی کوشش میں عادات پیدا کر لیتے ہیں۔ ان نئی عادتوں سے مختلف اعضا کا عمل بدل جاتا ہے۔ بعض وظائف کو تقویت حاصل ہوتی ہے اور بعض کمزور پڑ جاتے ہیں اور بعض تبدیلیاں توارث سے آئندہ نسلوں میں منتقل ہوتی ہیں۔ اونٹوں کی گردنیں اونچی شاخوں پر منہ مارنے کی کوشش میں لمبی ہو گئیں۔ عدم استعمال کی وجہ سے بعض بندروں کی انواع میں دُم غائب ہو گئی۔ انسان کی بھی پہلے دم ہو گی جس کا نشان ریڑھ کی آخری ہڈی میں موجود ہے۔ جب انسان نے اگلے دو پاؤں سے ہاتھوں کا کام لینا شروع کر دیا تو اس کے یہ پاؤں ہاتھ بن گئے۔ اور ہاتھوں کے آزادانہ استعمال سے دُم کی ضرورت باقی نہ رہی۔ جانداروں کی سعی بقا اور تطابق ماحول کی یہ کوششیں شعوری بھی ہوتی ہیں اور غیر شعوری بھی۔ لیمارک کے بعض پیرووں نے ماحول کی تبدیلی کو عضوی ساخت کی تبدیلی کا باعث قرار دیا ہے۔ ماحول میں غیر معمولی تبدیلی ہونے کے بعد جو جاندار اس سے مطابقت پیدا کر کے باقی رہ جاتے ہیں ان کی نسل آگے بڑھتی ہے اور جن میں ماحول کے ساتھ مطابقت کی صلاحیت نہیں ہوتی وہ فنا ہو جاتے ہیں اور ان کی نسل منقطع ہو جاتی ہے۔ لیکن ڈارون کے پیرو ہوں یا لیمارک کے، سب کے سب اس پر متفق ہیں کہ امیبا سے لے کر انسان تک انہیں تدریجی تبدیلیوں کی بدولت تمام انواع کا ظہور ہوا ہے۔ زندہ رہنے کی کوشش اور مادی اسباب ہی خالقِ انواع ہیں۔ حیات و نفس کی اپنی کوئی مستقل حقیقت نہیں۔ اپنی بقا کے سوا زندگی کا اور کوئی مقصد نہیں اور حیات و کائنات میں کوئی منصوبہ نہیں جس کی تکمیل زندگی کا نصب العین ہو۔ زندگی اصل میں مادے کی پیداوار ہے۔ جان کی علت بے جان مادہ ہے۔ جسم ماحول کی پیداوار ہے اور نفس جسم کی پیداوار۔ لیکن کیا حقائقِ کلیہ کا ادراک کرنے والا نفس اسی اتفاقی تطابق کا نتیجہ ہے۔ اگر وہ محض کشاکشِ حیات میں کام آنے والا ایک آلہ ہے جو زندگی کی اضافات اور بدلتے ہوئے علائق کا آئینہ ہے تو اس کو کائنات کا علمِ مطلق کہاں سے حاصل ہو گیا۔ اگر سب کچھ اتفاقی اور اضافی ہے تو یہ مطلقیت فی العلم جس کا مادیت کو دعویٰ ہے اس کی اساس ہی غائب ہو جاتی ہے۔ نظریۂ مادیت کو حقیقتِ مطلقہ کیوں قرار دیں؟ اس سوال کے جواب میں مادیت عاجز ہو جاتی ہے اور انسان کو از سرِ نو کسی دوسرے راستے سے نفس و بدن اور حیات و کائنات کے باہمی رابطے کا حل تلاش کرنا پڑتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ نفسِ انسانی اور عقلِ انسانی تک پہنچ کر مادیت کے پاؤں تلے سے زمین نکل جاتی ہے کیونکہ

نہ نفس مادی چیز ہے اور نہ عقل ۔ مادے کے میکانکی قوانین کا ان پر اطلاق نہیں ہوتا۔ مادے نے ایسی چیز کہاں سے پیدا کر دی جو مادی نہیں۔ اگر ایک طرف نفس مادی علتوں سے اثر پذیر ہے تو دوسری طرف ان پر اثر انداز بھی ہے۔ اگر مادی اور جسمانی اسباب نفس کی بعض کیفیات کو متعین کرتے ہیں تو دوسری جانب اس حقیقت سے بھی کیسے انکار ہو سکتا ہے کہ نفسی کیفیتیں مادے کو بھی اپنے مطابق ڈھالتی اور اس کے محض میکانکی اعمال میں دخل انداز ہوتی ہیں۔ نفس اپنے اغراض سے مسلسل ماحول میں تبدیلیاں پیدا کرتا رہتا ہے۔ نفسِ انسان کے متعلق یہ دعوے بالکل غلط ہوگا کہ وہ ہر وقت ماحول کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے میں لگا رہتا ہے۔ اکثر اوقات اپنے آپ کو ماحول کے مطابق بنانے کی بجائے وہ ماحول کو اپنی خواہشات اور تصورات کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس لحاظ سے نفس فقط مصنوع ہی نہیں بلکہ صانع بھی ہے۔ فقط مخلوق ہی نہیں بلکہ خالق بھی ہے۔ تبدیلیوں کا محل ہی نہیں بلکہ تبدیلیوں کا ماخذ اور ان کی موثر علت بھی ہے۔ مادیت نے یہ کوشش کی کہ نفس کی ہر کیفیت کو مادی اور جسمانی اسباب کا معلول قرار دیا جائے اور اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا جو اس سے کم بدیہی نہیں ہے کہ خالص نفسی کیفیتیں جسم کی حالتوں میں تغیر پیدا کرتی ہیں۔ بقول سعدی جانور محض خور و نوش سے تندرست اور فربہ ہوتا ہے لیکن آدمی خوش خبری اور خوش آیند باتیں سن سن کر موٹا تازہ ہوتا ہے ۔ اور محض افکار سے گھل بھی سکتا ہے:

جانور فربہ شود از خور و نوش   آدمی فربہ شود از راہ گوش

دوسری مشکل یہ ہے کہ مادی حیاتیات نے جسمانی بقا کی کوشش ہی کو زندگی کا واحد میلان قرار دیا۔ اس کے پاس اس کی کوئی خاطر خواہ توجیہہ نہیں کہ نفسِ انسانی اپنے تصورات کے ماتحت اور اپنے غیر مادی مقاصد کے حصول میں جسم کی قربانی پر تیار ہو جاتا ہے۔ اگر انسان محض جسم ہی کا نام ہے تو یہ جسم کسی نفسی تصور یا مقصد کے ماتحت اپنے آپ کو گھلانے اور فنا کرنے پر کیسے راضی ہوتا ہے؟ محض مادے میں سے یہ اپنی نقیض کہاں سے پیدا ہوتی ہے؟ مادی علتیں اپنے سے متضاد معلولات کا کس طرح باعث ہوتی ہیں؟ پھر سعدی ہی کہتا ہے کہ معرفت کے حصول کی کوشش میں اگر جسم کو گھلا دینا پڑے تو اس سے دریغ نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ اصل مقصدِ حیات خدا کی معرفت ہے۔ اور جو نفس خداشناس نہیں ہوا اس نے اپنا مقصد پورا نہیں کیا:

بپئے علم چوں شمع باید گداخت   کہ بے علم نتواں خدارا شناخت

نفس اور بدن کا باہمی تعلق ایک واضح اور ناقابلِ تردید حقیقت ہے۔ نظری اور منطقی طور پر ان مختلف النوع علتوں کا باہمی تعامل پوری طرح سمجھ میں آئے یا نہ آئے لیکن یہ انسانی زندگی کے ہر لمحہ کا تجربہ ہے۔ جسم کا ہر تغیر نفس کی کیفیت کو کم و بیش بدلتا ہے اور نفس کی ہر کیفیت جسم میں کسی نہ کسی قسم کی تبدیلی پیدا کرتی ہے۔ نفس اگر دکھائی

نہیں دیتا اور اس کو مادی چیزوں کی طرح تول اور ماپ نہیں سکتے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کو ہر دم موثر ہوتے ہوئے بھی محض ایک معلول قرار دے لیں۔

تن زجان و جاں زتن مستور نیست   لیک کس را دید جاں دستور نیست   (رومی)

مادیت اندھی نہیں تو کانی ضرور ہے۔ حقیقت کا ایک پہلو اسے نظر آتا ہے اور دوسری جانب کچھ نظر نہ آنے کی وجہ سے اس سمت کی ظاہر و باہر حقیقت اس کے لیے معدوم ہو جاتی ہے۔ جسم ایک لحاظ سے مادی کائنات کا ایک حصہ ہے۔ اس میں وزن ہے حجم ہے۔ اور اس لحاظ سے طبیعیات کے قوانین کا اس پر اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن نفس کی نہ کوئی شکل ہے اور نہ حجم اور وزن۔ زمان تو اس میں موجود ہے لیکن مکان نہیں۔ اور طبیعیات کے قوانین کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔ تصورات کو کون ناپ سکتا ہے۔ جذبات کو کس ترازو میں تول سکتے ہیں۔ موسیقی کے جسمانی اثرات کو ناپ سکتے ہیں لیکن روحِ نغمہ طبیعیات کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ موسیقی کے آلات مادی ہیں لیکن اس کی نفسی کیفیت مادی نہیں:

خشک تار و خشک چوب و خشک پوست   از کجا مے آید، ایں آوازِ دوست   (رومی)

انسان کے بہت سے ارادے ایسے ہیں جو نہ مادی ماحول کی پیداوار ہوتے ہیں اور نہ مادی علتوں کا تغیر ان پر اثر کرتا ہے۔ ایک یونانی فلسفی کے متعلق مشہور ہے کہ وہ جب تک کسی کو حکیمانہ تفکر کا اہل نہیں سمجھتا تھا تب تک اس کو تعلیم دینے پر راضی نہ ہوتا تھا۔ ایک طالب علم اس کے پاس بغرضِ تحصیل حاضر ہوا۔ فلسفی نے اس کو شاگرد بنانے سے انکار کیا۔ وہ مُصر ہوا تو فلسفی نے اس کے ایک ڈنڈا رسید کیا۔ اس نے کہا جناب یہ ضرب مجھے اپنے ارادے سے نہیں پھیر سکتی۔ لکڑی کی چوٹ جسم پر پڑ سکتی ہے ارادے تک اس کی رسائی نہیں ہے۔ فلسفی نے کہا واہ کیا خوب بات کہی، معلوم ہوا تو جسم اور نفس کے تفاوت کو پہچانتا ہے۔ اس امتحان کے بعد اب تجھے میرا تلمذ حاصل ہو سکتا ہے۔

مادیت اس پر راضی نہیں ہو سکتی کہ وہ جسم اور نفس کے باہمی تعامل کو تسلیم کرے۔ نفس کو ایک موثر عامل مان لینے سے اس کی بنیادیں ہل جاتی ہیں۔ لہٰذا مادیت اسی پر اڑی رہی کہ ہر عمل مادی ہے اور کوئی عمل نفسی نہیں کیونکہ نفس کی اپنی کوئی مستقل حقیقت ہی نہیں۔ مادیت کا اصل اصول یہ ہے کہ مادی علت مادی معلول ہی پیدا کر سکتی ہے اور کسی غیر مادی یا نفسی علت کا اول تو کوئی وجود ہی نہیں اور اگر وہ کچھ ہو بھی تو بھی وہ براہ راست کوئی مادی معلول پیدا نہیں کر سکتی۔ طبیعیات نے اس عقدۂ لاینحل کو حل کرنے کے لیے طرح طرح کے جتن کیے لیکن وہ کوئی قابلِ قبول بات پیش نہ کر سکی۔ فرانس کے مشہور طبیعی اور ریاضی دان فلسفی ڈیکارٹ نے یہ عجیب و

غریب حل پیش کیا کہ نفس اور بدن دو مختلف عالموں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان دونوں کا جوہر اصلی الگ الگ اور ایک دوسرے سے بے تعلق ہے۔ مادی علتیں اپنے قوانین کے مطابق مادی معلول پیدا کرتی ہیں اور نفسی علتیں نفسی معلول۔ ایک کا دوسرے پر کوئی عمل نہیں ہوتا۔ جب میں ارادہ کرتا ہوں کہ اپنا ہاتھ اٹھاؤں تو ارادہ نفسی عالم میں پیدا ہوتا ہے۔ اور ہاتھ جسمانی یا مادی عالم میں اٹھتا ہے۔ یہ دو عمل متوازی ہیں لیکن ایک عمل کا دوسرے عمل کے ساتھ علت و معلول کا تعلق نہیں جس طرح کہ دو کلاک جن کا وقت صانع نے شروع میں ملا دیا ہے۔ وہ دونوں کلاک الگ الگ اپنی اپنی علتوں کے ماتحت چل رہے ہیں۔ دونوں کی سوئیاں ایک انداز سے چلتی ہیں بغیر اس کے کہ ایک کلاک دوسرے کلاک پر کوئی عمل کر رہا ہو۔ اسی طرح خلاقِ فطرت نے جسم اور نفس کے اعمال کو متوازی کر دیا ہے جو کچھ ایک میں واقع ہوتا ہے وہی کچھ دوسرے میں بھی ہوتا ہے۔ لیکن ان کا باہمی تعامل نہیں ہوتا۔ ڈیکارٹ خدائے خالق کی ہستی کا قائل تھا۔ اس لیے ممکن ہے کہ اس کو یہ عجیب نظریہ تسلی بخش معلوم ہوتا ہو لیکن عام سائنسدان نہ ایسے خدا کے قائل ہیں جس نے آغازِ آفرینش میں اس طرح کی مطابقت اعمال پیدا کر دی ہو اور نہ ایسے دخل انداز خدا کو پسند کرتے ہیں۔ جو مسلسل اس طرح کی متوازیت پیدا کرتا رہے۔ کوئی دو سو برس سے تمام سائنس پر مادیت طاری ہے اور مادیت کو اپنی خیریت اسی میں نظر آئی کہ وہ کسی غیر مادی حقیقت کو حقیقت ہی نہ سمجھے۔ اس کو یہ آسان معلوم ہوا کہ نفس کو مادے ہی کی ایک صفت قرار دے کر اس گرہ کو کھولنے کی بجائے کاٹ ہی ڈالے۔ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری۔ چنانچہ وہ ابھی تک اسی خیال پر قائم ہے کہ نفس کا کوئی مستقل وجود نہیں اور نہ اس کے کوئی اپنے قوانین ہیں۔ بلکہ مادی اجسام کی ترکیب و تحلیل میں لامتناہی اور مختلف قسم کے جوڑ توڑ ہوتے رہے۔ جوہرِ مادہ کی ہر ترکیب میں نئے اعراض ظہور میں آئے۔ اتفاق سے ذرات کی ایک ایسی دلکش ترکیب بھی پیدا ہو گئی جس میں مادے کے اندر خود اپنے وجود کا شعور ظہور میں آیا اور مادے کی اسی خود شعوری کا نام نفس ہے۔

تصنیفات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم رح

تشبیہات رومی

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دلنشیں تشبیہ دیتے ہیں جو یقیناً آفریں بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔ رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کو بڑے دلکش اور وجد آفریں انداز میں بیان کیا ہے۔ قیمت ۱/۸ روپے

حکمت رومی

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جو ماہیت نفس انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدت وجود، احترام آدم، صورت و معنی، عالم امید اور جبر و قدر جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے قیمت تین روپے آٹھ آنے

افکار غالب

یہ مرزا غالب کے بلند پایہ فلسفیانہ کلام کی تشریح ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے اردو ادب میں قابل قدر اضافہ ہوا ہے۔ قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

الٰہیات رومی (انگریزی)

اس بیش بہا تصنیف میں رومی کے افکار و تصورات کی تشریح کی گئی ہے جو الٰہیات اسلامی کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کتاب عالم مادی، عالم روحانی، تخلیق، ارتقا، عشق، مشیت، انسان کامل، فنا و بقا، وجود باری تعالیٰ، وحدت وجود اور وحدت شہود جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ قیمت ۳ روپے ۱۲ آنے۔

فکر اقبال

یہ بلند پایہ تصنیف اقبالیات میں گراں قدر اضافہ ہے جس میں حضرت علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے ہر پہلو کی بڑے دلنشیں انداز میں تشریح کی گئی ہے

قیمت دس روپے

اسلام اینڈ کمیونزم

یہ اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصورات کی خصوصیات واضح کی گئی ہیں۔ قیمت دس روپے

اسلام کا نظریہ حیات

ڈاکٹر صاحب کی انگریزی تصنیف "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے۔ کتاب خوشنما ٹائپ میں چھپی ہے۔ قیمت آٹھ روپے۔

ملنے کا پتہ: سکریٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور۔

محمد جعفر پھلواروی

اسلام اور مصوّری

عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ تصویریں بنانا یا رکھنا بالکل ناجائز ہے۔ بعض لوگ اسے عدم جواز کے آخری درجے یعنی حرام تک لے جاتے ہیں۔ یہ مسئلہ جب کہ موجودہ دور میں تصویر کشی نے فوٹوگرافی کی ایک نئی شکل بھی اختیار کر لی ہے یقیناً قابلِ غور ہے۔ لطف یہ ہے کہ بڑے بڑے مولانا اور مشائخ حضرات تصویر کشی (فوٹوگرافی) کو ناجائز بھی کہتے ہیں اور جب موقع ملتا ہے تو فوٹو بڑے شوق سے کھنچوا بھی لیتے ہیں[1]۔ اس سے دل میں یہ خلجان پیدا ہوتا ہے کہ جو رہبرانِ قوم زبان سے تصاویر کو ناجائز کہتے ہیں ان کا عمل اس کے خلاف جان بوجھ کر کیونکر ہوا؟ بظاہر تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضرات معصوم نہیں۔ ان سے جہاں اور بہت سی لغزشیں ہوئیں وہاں اسے بھی ایک لغزش تصور کرنا چاہیئے۔ لیکن ذرا ڈوب کر نفسیاتی جائزہ لیجئے تو اس کا سبب اور کچھ نظر آئے گا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان کے اندر روایات کا احترام بہت ہے لیکن تصاویر کے بارے میں جو احکام ہیں ان کو وہ معمولی کراہت سے زیادہ درجہ نہیں دیتے۔ بس خلافِ اولیٰ یا اس سے کچھ زیادہ سمجھتے ہیں اور اس میں انہیں زیادہ شدت نہیں۔

---

(۱) سرگروہِ علمائے حدیث نواب صدیق حسن خاںؒ کی قدِ آدم تصویر اب بھی لکھنؤ میں موجود ہے۔ یہ ان کے صاحبزادے نواب سید علی خاں مرحوم کے ڈرائنگ روم میں ہمیشہ رکھی رہتی تھی۔ اہلِ حدیث کے پیر و مرشد اور حضرت میاں نذیر حسین دہلوی کے شاگرد مولانا شاہ عین الحق پھلواروی کا فوٹو راقم الحروف کے پاس موجود ہے یہ کمر تک ہے۔ اور وہ ازراہِ مزاح فرماتے تھے کہ بھئی جاندار کی تصویر منع ہے اور کمر تک کوئی آدمی جاندار نہیں ہوتا۔ مولانا شاہ سلیمان پھلواروی کی عکسی تصویر خود ان کے سوانح حیات "خاتم سلیمانی" میں موجود ہے۔ صوبۂ بہار کی ایک خانقاہ میں پیر مجیب اللہ (متوفی ۱۱۹۱ھ) کی قلمی تصویر ہے جس کے ذریعہ وہاں کے اصحاب سجادہ "برزخ" کی مشق فرماتے ہیں۔ مشہور علماء و محدثین میں سے مولانا عبدالماجد بدایونی، مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا حسین احمد دیوبندی، مولانا سعید احمد وغیرہم کے فوٹو متعدد جرائد میں بھی شائع ہو چکے ہیں۔ ان کے علاوہ مولانا عبدالحامد بدایونی، مولانا احتشام الحق، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا داؤد غزنوی، مولانا عبدالماجد دریابادی وغیرہ وغیرہ کے فوٹو ہم نے بارہا دیکھے ہیں اور ان کو دیکھنے سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہ باقاعدہ اتروائی گئی ہیں اور کسی دھوکے یا مجبوری کو اس میں دخل نہیں۔

اگر کبھی شدت کا اظہار بھی ہوا تو اس خوف سے کہ کہیں عوام اس میں انہماک نہ پیدا کریں۔ ایسا کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں۔ عوام کے لیے بعض اوقات "بہ رگش گیر تا بہ تپ راضی شود" کا اصول بھی برتنا پڑتا ہے۔

لیکن موجودہ دور میں اس مسئلے کی قدریں بہت کچھ تبدیل ہو چکی ہیں۔ پاسپورٹ پر تصویر، سکوں اور نوٹوں پر تصویر، اشتہاروں میں تصویر، کتابوں اور اخباروں میں تصاویر، پوسٹ کارڈ، لفافے اور ٹکٹوں پر تصویر، کتابچۂ شناخت (IDENTITY CARD) پر تصویر۔ غرض ہر طرف تصویروں میں دنیا گھری ہوئی ہے اور ان میں بعض تصاویر تو اتنی ضروری ہو گئی ہیں کہ ان سے ایک مملکت اور اہل مملکت کو مفر ہی نہیں۔ مثلاً

۱۔ بدمعاشوں، غنڈوں، ڈاکوؤں اور جیب کتروں کی تصاویر رکھنا محکمۂ پولیس کے لیے ضروری ہے۔

۲۔ گم شدوں کی تصویریں ——— خواہ وہ بچے ہوں یا بڑے ——— ان کی تلاش میں بڑی مدد ملتی ہے۔

۳۔ علم قیافہ کی مہارت کے لیے بھی ——— جس سے پولیس اور خفیہ پولیس کو بڑی مدد ملتی ہے ——— تصاویر کے بغیر کام نہیں چلتا۔

۴۔ اقوام عالم کے مطالعے کے لیے بھی تمام قوموں کے افراد کی تصاویر دیکھنی پڑتی ہیں۔

۵۔ ڈاکٹری کی تعلیم کے لیے بھی دیگر اعضاء کے علاوہ چہرے کی مختلف تصاویر سے لازماً مدد لینی پڑتی ہے۔

۶۔ مفید فلمیں تیار کرنے کے لیے تصاویر سے مفر ممکن نہیں۔ اور موجودہ دور میں اس سے گریز ممکن نہیں۔

۷۔ بیرونی ممالک میں اپنا پروپیگنڈا کرنے کے لیے تصاویر بھی ناگزیر ہیں۔

۸۔ سائنسی تحقیقات میں بھی فوٹوگرافی کو جو اہمیت حاصل ہے اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ان تمام باتوں کے پیش نظر یہ ضروری ہے کہ تصاویر کے مسئلے پر ازسرِ نو فقیہانہ غور و خوض کیا جائے اور اس کی اباحت و کراہت کی حدود متعین کی جائیں۔ دنیا میں رہتے ہوئے دنیا سے الگ ہو کر محض فتویٰ صادر کر دینے سے کام نہیں چل سکتا۔ یہ عجیب بات ہوگی کہ کسی مسئلے میں صرف حلت و حرمت کا فتویٰ دے کر الگ ہو جایا جائے اور مشکلات کا کوئی حل نہ تلاش کیا جائے۔

ایک مسلمان کی حیثیت سے ہم کسی مسئلے پر اسلام سے الگ ہو کر نہ سوچ سکتے ہیں نہ بول سکتے ہیں۔ اس لیے ہمیں سب سے پہلے قرآن کریم کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

ہمیں پورے قرآن میں ایک آیت بھی ایسی نہ ملی جس میں یہ کہا گیا ہو کہ تصویر نہ کھنچواؤ۔ یا جو تصویر کھنچوائے گا اس کے لیے دنیا میں یہ سزا یا آخرت میں یہ عذاب ہوگا۔ لہذا اس کے حرام ہونے کا تو کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہو سکتا یہ اس لیے کہ (فقہائے حنفیہ کی تصریحات کے مطابق) حرمت (یا فرضیت) ثابت ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ

۱۔ ایسی نص صریح ہو جو قطعی الثبوت ہو یعنی اس میں ظن کا کوئی شائبہ تک نہ ہو۔

۲۔ وہ قطعی الدلالہ بھی ہو یعنی اگر وہ آیت قرآنی ہو تو اولاً تو مفسر ہو یعنی اس میں کسی تاویل یا مجاز کی گنجائش نہ ہو۔ ثانیاً وہ محکم ہو یعنی اس میں کسی نسخ یا تبدیل کا احتمال نہ ہو۔

۳۔ اور اگر وہ حدیث متواتر ہو (جو چند ہی ہیں) تو اس کا مفہوم قطعی ہو۔

حرمت و فرضیت کے بعد وجوب اور کراہت تحریمی کے لیے ضروری ہے کہ:

قطعی الثبوت ہو اور ظنی الدلالہ ہو اور یہ صرف وہ آیاتِ قرآنی ہیں جن میں ظن کا تو کوئی شائبہ تک نہیں ہو سکتا لیکن مفہوم کی تاویل ہو سکتی ہے (یا اس کے برعکس ظنی الثبوت مگر قطعی الدلالہ ہو جیسے بعض احادیث)۔

علامہ ابن عابدین شامی رد المحتار ج اول ص۴۶ میں لکھتے ہیں:

الادلة السمعية اربعة: الاول قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة التي مفهومها قطعي - الثاني قطعي الثبوت وظني الدلالة كالآيات المؤولة - الثالث عكسه .... فبالاول يثبت الفرض والحرام وبالثاني والثالث الواجب وكراهة التحريم ......

اور سمعیہ چار ہیں: پہلی وہ دلیل (ماخذ) ہے جو ثبوت اور دلالت دونوں میں قطعی ہو جیسے قرآن کی مفسر یا محکم آیت ہو یا ایسی متواتر سنت ہو جس کا مفہوم قطعی ہو۔ دوسری وہ دلیل ہے جو ثبوت میں قطعی اور مفہوم میں ظنی ہو جیسے مؤول آیات۔ تیسری وہ دلیل ہے جو اس کے برعکس ہو یعنی مفہوم قطعی مگر ثبوت ظنی ہو جیسے وہ اخبار آحاد جن کا صرف مفہوم قطعی ہے۔ ...... پہلی دلیل سے فرض و حرام ثابت ہوتا ہے اور دوسری نیز تیسری دلیل سے واجب یا کراہت تحریم ثابت ہوتی ہے۔

علامہ شامی کی اس تصریح سے واضح ہے کہ تصاویر حرام تو کسی صورت نہیں۔ البتہ مکروہ تحریمی ہو سکتی ہیں۔ لیکن اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ فرض کیجئے حدیث سے کسی شے کی حرمتِ تحریمی ثابت ہو اور قرآن اس کے مطابق نہ جاتا ہو تو اس حدیث کی توجیہہ و تاویل کرنی چاہیئے نہ کہ آیت کی۔

جب ہم قرآن کو دیکھتے ہیں تو ہمیں کسی تاویل کے بغیر یہ آیت ملتی ہے کہ:

يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات

سیدنا سلیمانؑ کے لیے (ان کے حکم سے) جن کاریگر قلعے، تماثیل، حوض کی طرح بڑے بڑے پیالے (لگن) اور جمی ہوئی (عظیم الشان) دیگیں بناتے تھے۔

تماثیل کے معنی اقرب الموارد میں یہ لکھے ہیں:

الصورة المصورة (فی ثوبه تماثیل) ای صور حیوانات مصورة ۔ تماثیل و قیل التمثال ما تصنعه وتصوره مشبها بخلق الله من ذوات الروح والصورة عامة

تمثال کے معنی ہیں بنائی ہوئی تصویر۔ "اس کے کپڑے میں تماثیل ہیں" کا مطلب ہے کہ جانداروں کی تصویریں بنی ہوئی ہیں۔ تماثیل اس کی جمع ہے۔ بعض اہل لغت کہتے ہیں کہ خدا کی جاندار مخلوق سے مشابہ جو مصنوعات (مجسم شکل میں) یا تصاویر ہوں وہ تمثال ہیں۔ اور صورت (تصویر) عام ہے (یعنی جاندار اور بے جان دونوں ہی اس میں داخل ہیں)۔

اس تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ تمثال کا اطلاق زیادہ تر حیوانات کی تصویر اور مجسمے دونوں پر ہوتا ہے۔ یہاں تمثال عام ہے اس لیے اس سے مراد جاندار اور بے جان دونوں ہی ہیں۔ خواہ نقش و نگار کی شکل میں ہوں یا مجسموں کی شکل میں۔ یہاں سیاق و سباق سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تمثال سے مراد مجسم اور ٹھوس شکل کی مصنوعات ہیں نہ کہ محض تصویر کشی۔ کیونکہ محراب، لگن اور دیگ کی طرح تمثال کا بھی الگ ذکر ہے۔ اگر محض نقش و نگار مراد ہوتا تو قلعے یا لگن یا دیگ ہی کسی کے ساتھ فیها التماثیل کہہ دیا جاتا یعنی سیدنا سلیمانؑ ایسے قلعے لگن یا دیگیں بنواتے تھے جن میں نقش و نگار بھی ہوتے تھے۔

علاوہ ازیں تمثال کا لفظ قرآن کریم میں ایک جگہ اور بھی آیا ہے اور وہ مجسم صورت ہی کے معنوں میں ہے۔ سیدنا ابراہیمؑ اپنی قوم سے فرماتے ہیں مَا هٰذِهِ التماثیل التی انتم لها عٰکفون یہ بت کیا ہیں جن سے تم چمٹے ہوئے ہو؟ چند آیتوں کے بعد ہی حضرت ابراہیمؑ کا قول یوں درج ہے کہ لاکیدن اصنامکم (میں تمہارے اصنام (بتوں) کی مرمت کر دوں گا) پھر آگے ہے فجعلهم جذاذا (ان بتوں کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔ نیز یہ بھی ذکر قرآن میں ہے کہ ..... ضربا بالیمین (جناب ابراہیمؑ نے ضرب لگا کر توڑا)۔ یہ تمام قرائن بتا رہے ہیں کہ یہاں تماثیل سے مراد مجسم مورتیاں ہیں۔ اور یہی معنی سیدنا سلیمانؑ کی بنوائی ہوئی تماثیل کے ہیں۔ بائبل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ تواریخ کے تیسرے اور چوتھے باب میں بیلوں اور فرشتوں کے مجسمے بنوانے کا ذکر موجود ہے۔

یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ ایک پیغمبر جتنی چیزیں بنوا رہا ہے اور جن کا یہاں ذکر ہے وہ سب جائز اور کار خیر ہے۔ قلعہ، لگن اور دیگ۔ یہ ممکن ہی نہیں کہ جائز اشیاء کے درمیان میں ایک ناجائز شے (تمثال) کا ذکر آ جائے۔ پھر جب ایک الگ شے (تمثال) کا ذکر ہو رہا ہے اور وہ مجسم ہے تو ظاہر ہے کہ وہ درخت یا پہاڑ کا مجسمہ نہ ہوگا۔ کسی جاندار ہی کا مجسمہ (اسٹیچو) ہوگا۔ خواہ وہ انسان ہو یا پرندہ یا چرپایہ۔ یہ ہے وہ آرٹ جو ایک پیغمبر کی ہدایت و نگرانی اور سرپرستی میں فروغ پا تا رہا۔ اگر اسے حرام اور ناجائز قرار دیا جائے تو ایسا کرنے سے پہلے اپنے ایمان کی خبر لے لینی چاہیئے۔ ہم اور سب باتیں مان سکتے ہیں لیکن ایک پیغمبر کے متعلق ارتکاب ممنوعات کا تصور بھی

نہیں کرسکتے۔ گویا اب صورت یہ بنی کہ از روئے روایت تصویر ناجائز اور از روئے قرآن ایک پیغمبر اس کی سرپرستی کرتا ہے۔ ان دونوں کے باہمی تناقض کو کس طرح دور کیا جائے؟ یہ ہے سوال جس کا جواب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ قرآن کی نہیں بلکہ روایات کی معقول توجیہہ و تاویل کی جائے۔ یا ان کا ایسا پس منظر تلاش کیا جائے کہ قرآن اور حدیث میں تناقض نہ رہے۔

یہاں بالکل وہی صورتِ حال پیدا ہو جاتی ہے جو موسیقی پر فتویٰ لگاتے وقت ہوتی ہے۔ بعض لوگ موسیقی کو بے تامل حرام کہہ دیتے ہیں اور اتنا نہیں سوچتے ایک پیغمبر (سیدنا داؤد) ساری عمر گاتے اور گواتے رہے بجاتے اور بجواتے رہے اور اس کی الہامی کتاب بھی سراسر "مزامیرِ داؤد" ہے۔ صاف بات ہے کہ ایک پیغمبر موسیقی کی سرپرستی کرتا ہے اور دوسرا مصوری کی۔ اسے تسلیم کر لینے سے اسلام کا کچھ نہیں بگڑتا۔ البتہ کورانہ قدامت پرستی، جمود اور کور ذوقی پر ضرور زد آتی ہے۔

ایک بڑا ضروری نکتہ اور بھی سن لیجئے۔ انسان کا نصب العین ہے خدائی صفات کو اسی توازن سے ایک وحدت بنا کر اپنے اندر جذب کر لینا اور کائنات پر متصرف ہونا۔ خدا رحیم ہے اس لیے بندے کو بھی صفتِ رحمت سے متصف ہونا چاہیئے۔ وہ علیم ہے لہذا اسے بھی صاحبِ علم ہونا چاہیئے وغیرہ وغیرہ۔ یہی وہ مضمون ہے جسے قرآن کہتا ہے۔ صبغۃ اللہ (خدائی رنگ اختیار کرو) اور فرمانِ نبویؐ ہے تخلقوا باخلاق اللہ (خدائی صفات اپنے اندر پیدا کرو)۔ یہ نصب العین ایک ایسا متفق علیہ مسئلہ ہے کہ اس پر کسی مزید بحث کی ضرورت ہی نہیں۔ مگر تعجب یہ ہے کہ اس نصب العین کو درست مانتے ہوئے ہم لوگ یہ بھول جاتے ہیں کہ خدا مصوّر بھی ہے۔ ھو اللہ الخالق الباری المصوّر۔ یہاں ہمیں خود سوچنا چاہیئے کہ اس خدائی رنگ کو کس انداز سے اختیار کیا جائے؟ یہ ظاہر ہے کہ خدائے رحیم و حکیم و علیم کی طرح ہم بھی اپنے اندر رحمت و حکمت اور علم پیدا کریں تو محض ایک جزئی قسم کی مشابہت ہو گی۔ خدا کی برابری نعوذ باللہ کسی طرح بھی نہیں ہو سکتی۔ کہاں خدا کی رحمت، حکمت اور علم اور کہاں ناقص بندے کا رحیم، حلیم اور علیم ہونا۔ عبد و معبود کی صفات میں اتنی نسبت بھی نہیں جتنی ذرے کو آفتاب سے ہے۔ بعینہٖ اسی طرح عبد مصوّر تو ہو گا لیکن اس کی مصوری ایسی نہیں ہو سکتی کہ وہ اس میں روح بھی ڈال دے۔ وہ پردۂ سیمیں پر چلتی پھرتی اور بولتی ہوئی تصویریں دکھا دے گا لیکن اس میں روح، ارادہ، اختیار اور شعور نہیں پیدا کر سکے گا۔

قرآنی نقطۂ نگاہ معلوم کرنے کے بعد اب احادیث پر بھی نظر ڈالنی چاہیئے۔ تصاویر کے متعلق اس کثرت سے روایات ہیں کہ ان سب کو غلط اور بے سند قرار دینا ممکن نہیں۔ یہاں ہم اصل عبارت کو اختصار کے لیے حذف کر کے صرف اس کے ترجمے پر اکتفا کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

صحاح ستہ میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے کئی روایتیں ہیں۔ فرماتی ہیں:

۱۔ میں نے ایک گدا خریدا جس میں تصویریں تھیں۔ حضورؐ نے دیکھا تو گھر کے اندر نہیں داخل ہوئے۔ بلکہ دروازے ہی پر کھڑے ہو گئے۔ میں نے حضورؐ کے چہرے پر ناگواری کے آثار پائے اور عرض کیا: میں اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف رجوع (توبہ) کرتی ہوں۔ مجھ سے کیا خطا ہوئی ہے؟ فرمایا یہ گدا کیسا ہے؟ عرض کیا: میں نے حضورؐ ہی کے لیے خریدا ہے تاکہ اس پر جلوہ افروز ہوں۔ اور اس سے تکیئے کا کام لیں۔ فرمایا: یہ تصویریں بنانے والوں کو بروز حشر عذاب ہوگا۔ اور ان سے کہا جائے گا کہ جو کچھ تم نے بنایا ہے اس میں جان بھی ڈالو۔ پھر فرمایا: جس گھر میں تصاویر ہوں اس میں فرشتے نہیں داخل ہوتے۔

۲۔ میں نے حضورؐ کے لیے ایک گدے نما تکیہ بھرا جس پر تصاویر تھیں۔ حضورؐ جب تشریف لائے تو دونوں دروازوں کے درمیان کھڑے ہو گئے اور چہرہ متغیر ہو گیا۔ عرض کیا: ہم سے کیا ناراضی ہے؟ فرمایا: یہ تکیہ کیسا ہے؟ عرض کیا، میں نے حضورؐ ہی کے ٹیک لگانے کے لیے یہ بنایا ہے۔ فرمایا: تمہیں یہ معلوم نہیں کہ جس گھر میں تصاویر ہوں اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔

۳۔ (اسی مضمون کے بعد) میں نے اسے لے کر اس کے دو حصے کر دیئے جس پر حضورؐ گھر کے اندر ٹیک لگایا کرتے۔

۴۔ حضورؐ ایک سفر سے لوٹے اس وقت میں نے اپنے کمرے میں ایک پردہ لٹکا رکھا تھا جس پر تصاویر تھیں۔ حضورؐ نے اسے اتار دیا اور فرمایا بروز حشر سب سے زیادہ سخت عذاب ان لوگوں پر ہوگا جو آفرینشِ خداوندی کی مشابہت یا نقالی کرتے ہیں۔

۵۔ حضورؐ ایک سفر سے لوٹے اس وقت میں نے دروازے پر ایک پردہ لٹکا رکھا تھا جس پر پَر دار گھوڑے کی تصویر تھی۔ حضورؐ نے حکم دیا اور میں نے اسے اتار لیا۔

۶۔ حضرت عائشہؓ نے اپنے دروازے پر ایک نمدہ لٹکایا۔ حضورؐ نے جب دیکھا تو جناب عائشہؓ نے حضورؐ کے چہرے سے ناگواری محسوس کی۔ پھر حضورؐ نے اسے لے کر اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے اور فرمایا کہ ہمیں خدا نے پتھر اور مٹی کو لباس پہنانے کا حکم نہیں دیا۔ حضرت عائشہ نے کاٹ کر اس کے دو تکیئے بنا لیئے اور ان میں کھجور کی لیف دتنے کی چھال، بھر دی اور پھر حضورؐ نے اسے ناپسندیدہ بھی خیال نہیں فرمایا۔

۷۔ (اسی روایت کے بعد) حضورؐ نے فرمایا کہ اس نمدے کو اتار لو کیونکہ یہ مجھے دنیا کی یاد دلاتی ہے۔

اب دوسری روایات بھی ملاحظہ فرمایئے:

۸۔ بخاری، مسلم اور نسائی میں ہے کہ عبداللہ بن عباس سے ایک شخص نے کہا کہ میں یہ تصویریں بنایا کرتا ہوں اس کے بارے میں آپ کا کیا فتویٰ ہے؟ آپ نے کہا: قریب آؤ۔ وہ قریب آیا تو فرمایا: اور قریب آؤ۔ وہ اور قریب آیا تو آپ نے اس کے سر پر ہاتھ رکھ کر کہا کہ: جو کچھ میں نے حضورؐ سے سنا ہے وہ تمہیں بتاتا ہوں۔ حضورؐ کو میں نے یہ فرماتے سنا ہے کہ: ہر مصور جہنم میں جائے گا۔ اس کی ہر تصویر سے ایک جاندار پیدا کیا جائے گا جو جہنم میں اسے عذاب دیتا رہے گا۔ اس کے بعد ابن عباس نے کہا: اگر تمہیں بنانا ہی ہے تو درخت کی تصویر بناؤ۔ یا ایسی چیز کی جس میں جان نہ ہو۔

۹۔ (ابن عباس نے اس شخص سے یوں کہا کہ) میں نے حضورؐ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ: جو شخص تصویر بنائے گا اسے اس وقت تک خدا عذاب دیتا رہے گا جب تک وہ اس میں روح نہ پھونکے اور (ظاہر ہے کہ) وہ کبھی بھی اس میں روح نہیں پھونک سکے گا۔ یہ سن کر وہ شخص بڑا ہی غمگین ہوا اور اس کا چہرہ زرد پڑ گیا۔ ابن عباس نے کہا کہ: اسے بھئی اگر تمہیں تصویر گری کرنی ہے تو درخت بناؤ، یا ایسی چیز جس میں روح نہ ہو۔

بخاری اور مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے ایک حدیث قدسی یوں مروی ہے:

۱۰۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ: اس شخص سے زیادہ ظالم اور کون ہو سکتا ہے جو میری طرح خلق کرنے چلے۔ ایسا ہے تو وہ ایک ذرہ ہی پیدا کر کے دکھائے۔ ایک دانہ ہی پیدا کرلے۔ ایک جو ہی پیدا کرے۔

بخاری، مسلم اور نسائی میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ:

۱۱۔ حضورؐ کے مرض وفات میں بعض ازواج النبی نے ماریہ نامی کنیسے کا ذکر کیا۔ ام سلمہؓ اور ام حبیبہؓ نے بھی سرزمین حبشہ کی خوبصورتی اور تصویروں کا ذکر کیا جو انہوں نے وہاں دیکھی تھیں۔ حضورؐ نے اپنا سر اٹھاتے ہوئے فرمایا: ان لوگوں کا دستور تھا کہ جب ان کا کوئی صالح آدمی مرتا تو اس کی قبر پر مسجد بنا دیتے تھے اور اس میں اس قسم کی تصویریں بنا دیتے۔ یہ لوگ بدترین خلائق ہیں۔

بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی میں زید بن خالد عن ابی طلحہ سے روایت ہے:

۱۲۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ جس گھر میں کوئی تصویر ہو اس میں فرشتے نہیں آتے۔ بسر بن سعید کہتے ہیں کہ زیدؓ بن خالد بیمار پڑے تو ہم چند آدمی ان کی عیادت کو گئے۔ وہاں ان کے دروازے پر ایک پردہ آویزاں تھا جس پر تصویریں بنی تھیں۔ میں نے عبداللہ الخولانی سے کہا کہ آج سے پہلے زید ہی نے تصویروں کے بارے میں حدیث نبوی نہیں سنائی تھی؟ یہ سن کر عبداللہ خولانی نے کہا کہ: تم نے ان سے وہ استثنا نہیں سنا تھا کہ الا رقما فی ثوب (بجز اس کے کہ کسی کپڑے پر چھپی ہو)۔

ترمذی، نسائی احمد مؤطا میں ابوطلحہ سے روایت ہے کہ:

۱۳۔ ابوطلحہ بیمار تھے۔ انہوں نے کسی کو بلایا کہ ان کے نیچے سے نمدہ نکال دے۔ سہل بن حنیف نے پوچھا کہ: کیوں نکلوا رہے ہیں؟ ۔ اس لیے کہ اس میں تصویریں ہیں اور حضورؐ نے تصویروں کے متعلق جو کچھ فرمایا ہے وہ تم جانتے ہی ہو۔ سہل نے کہا کہ حضورؐ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ: کپڑے پر جو تصویر ہو وہ مستثنیٰ ہے؟ ابوطلحہ نے کہا: ہاں یہ ٹھیک ہے لیکن میرے ضمیر کا اطمینان اسی میں ہے کہ نکلوا دوں)۔

بخاری اور ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے:

۱۴۔ حضورؐ حضرت فاطمہؓ کے گھر تشریف لائے تھے۔ دروازے پر ایک منقش پردہ لٹکا ہوا دیکھا تو اندر نہیں داخل ہوئے۔ جب حضرت علیؓ آئے تو حضرت فاطمہؓ کو مغموم پایا۔ انہوں نے حضرت علیؓ سے واقعہ بیان کیا۔ حضرت علیؓ نے حضورؐ سے اس کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ: فاطمہؓ پر حضورؐ کی واپسی بڑی شاق گزری ہے۔ حضورؐ نے فرمایا: میرا دنیا سے اور نقش و نگار سے کیا واسطہ؛ حضرت علیؓ نے جا کر حضرت فاطمہؓ کو یہ بتایا اور آپؓ نے حضرت علیؓ کو لوٹا کر دریافت کرایا کہ حضورؐ اس پردے کے متعلق کیا حکم دیتے ہیں؟ حضورؐ نے جواب دیا: یہ پردہ کسی حاجت مند کو بھیج دو۔

ابوداؤد میں سفینہ سے روایت ہے کہ:

۱۵۔ ایک شخص نے حضرت علیؓ کی دعوت کی اور کوئی کھانا تیار کیا۔ حضرت فاطمہؓ نے کہا کہ: کاش حضورؐ کو بھی مدعو کر لیتے تو حضورؐ بھی ہمارے ساتھ کھا لیتے۔ چنانچہ دعوت دی اور حضورؐ تشریف لائے۔ حضورؐ نے چوکھٹ پر ہاتھ رکھا تو دیکھا کہ مکان کے ایک گوشے میں پردہ آویزاں ہے۔ یہ دیکھ کر حضورؐ لوٹ آئے۔ حضرت فاطمہؓ نے حضرت علیؓ سے کہا کہ حضورؐ کے پیچھے جا کر معلوم کرو کہ حضورؐ کیوں لوٹ گئے؟ حضرت علیؓ پیچھے پیچھے گئے اور دریافت کیا کہ حضورؐ کیوں لوٹ گئے؟ حضورؐ نے فرمایا کہ: میرے بلکہ کسی نبی کے لیے آراستہ گھر کے اندر داخل ہونا روا نہیں۔

مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ:

۱۶۔ جبریل میرے پاس آئے اور کہا کہ: میں گزشتہ رات آپؐ کے پاس آیا تھا لیکن اندر آنے سے مجھے صرف اس بات نے روک دیا کہ گھر کے اندر ایک ایسا پردہ تھا اور ایک کتا بھی تھا اور گھر کے دروازے پر انسانوں کی تصویر بھی تھی۔ اس کے بعد حضورؐ تصویر کے پاس گئے اور اسے کاٹ کاٹ کر درخت کی سی شکل (غیر ذی روح) بنا دی۔ پھر پردے کے پاس گئے اور پھاڑ کر دو ایسے تکیے بنا دیئے جو روندے جا سکیں (یعنی نیچے بچھائے جانے والے گدے) اور کتا دراصل حضرت حسنؓ یا حضرت حسینؓ کا ایک پلا تھا جس سے وہ کھیلتے تھے اور وہ ان کے پلنگ کے نیچے تھا۔ حضورؐ نے اسے نکلوا دیا۔

بخاری میں حضرت انسؓ سے روایت ہے:

۷۔ حضرت عائشہؓ کے پاس ایک مصوّر پردہ تھا جو سامنے لٹکا رہتا تھا۔ حضورؐ نے فرمایا: اپنا پردہ سامنے سے ہٹا لو کیونکہ تصویروں سے میری نماز میں خلل پہنچتا ہے۔

ان تمام روایات کو ازابتدا تا انتہا غلط نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن بہت سی باتیں غور طلب ہیں:

پہلی چھ روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کو متعدد واقعات تسلیم کیا جائے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے کئی بار یہ غلطی فرمائی اور ہر بار حضورؐ کو تنبیہ کرنی پڑی اور یہ بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے۔ حضرت عائشہؓ سے یہ بہت بعید ہے کہ حضورؐ ایک بات سے حضرت عائشہؓ کو روکیں اور وہ پھر اسی قسم کی غلطی کا ارتکاب کر کے متنبہ کی جائیں۔ اور اگر یہ سارے واقعات ایک ہی ہوں جن کو راویوں نے مختلف الفاظ سے بیان کیا تو کئی جگہ اس میں "اضطراب" سا پیدا ہوتا ہے۔

آپ کو ان روایات میں "اضطراب" اور باہمی اختلاف نظر آئے گا۔ اور اکابر امت نے ان روایات کی جو تفسیریں کی ہیں اور ان کا جو کچھ اس پر عمل رہا ہے ان سب کو دیکھئے جب بھی بڑا تخالف دکھائی دے گا۔ آیئے سب سے پہلے ہم قرآن مجید کی روشنی میں اس کا فیصلہ کریں۔

اس قرآنی تصریح پر سب سے پہلے غور کیجئے کہ ایک طرف سیدنا ابراہیمؑ ہیں جو مجسموں کے ٹکڑے اڑا رہے ہیں اور دوسری جانب سیدنا سلیمانؑ ہیں جو خود ہی مجسمے بنوا رہے ہیں۔ سوچئے ان پیغمبروں کے فعل میں اتنا عظیم الشان تناقض کیوں ہے؟ یہی ہے وہ نکتہ جس کی طرف لوگوں کی نگاہ نہیں گئی ہے حالانکہ اسی کے حل سے مندرجۂ بالا روایات کا اضطراب و اختلاف بھی حل ہو جاتا ہے اور اسی کسوٹی پر اکابر امت کے آراء و عمل کو بآسانی پرکھا جا سکتا ہے۔ اور اسی معیار کے مطابق جاندار اور بے جان تصویروں کے فرق کا فیصلہ بھی ہو سکتا ہے۔

بات کچھ زیادہ پیچیدہ نہیں۔ بہت صاف ہے۔ تصویر خواہ انسان کی ہو یا درخت اور پہاڑ کی۔ مجسمہ ہو یا منقوش ان دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں۔ فیصلہ اس مقصد سے ہوگا جو تصویر کشی یا تصویر سازی سے قائم کیا جائے۔ اگر پوجا کا رجحان ہو تو گائے اور پیپل اور گنگا کی تصویر بھی ناجائز ہے۔ اور اگر یہ نہ ہو تو تصویر محض ایک آرٹ ہے خواہ وہ انسان ہی کی کیوں نہ ہو۔ اسی طرح اخلاق سوزی یا کوئی اور گرا ہوا مقصد پیش نظر ہو تو خواہ اسلحہ خانے کی تصویر ہو ناجائز ہوگی۔ اور مقصد بلند ہو تو سینۂ زن کی عکاسی بھی روا ہوگی۔ فرض کیجئے ایک مسلمان جو کسی دشمن ملک کا ایجنٹ ہو ——— ایک اسلامی ملک کے پوشیدہ اڈوں کی تصویر دشمن ملک میں بھیجنے کے لیے لے تو خواہ اس کے اندر ایک جاندار کی بھی تصویر نہ ہو وہ حرام ہوگی اور ہمارے نزدیک تو اسے قتل بھی کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر

ڈاکٹر "تشریح" کی تعلیم کے لیے سینۂ زن کی تصویر بھی کھینچتا ہے تو اس کے جواز میں شبہ کرنا درست نہیں۔

جناب خلیل اللہ نے ٹھیک کیا جو اصنام کے ٹکڑے اڑائے اس لیے کہ ان کی معبودیت اور الٰہانہ عظمت پر ضرب لگانا مقصود تھا۔ اور حضرت سلیمانؑ نے جو مجسمے بنائے وہ بھی ٹھیک کیا کیونکہ اس سے مجسموں کی کوئی عظمت نہ قائم ہو رہی تھی بلکہ وہ صرف آرٹ تھا۔ بلکہ شاید اس سے ان مجسموں کی عظمت ختم ہی ہو رہی تھی کیونکہ گاؤ پرستی سیدنا موسیٰؑ کے وقت سے چلی آ رہی تھی اس لیے وہاں ڈھلے ہوئے تالاب کو نیچے سے بارہ بیل اٹھائے ہوئے دکھائے گئے تھے۔ اور صندوق عہد کو دو فرشتے اپنے پروں سے سایہ کیے ہوئے تھے۔ کوئی عجب نہیں کہ اس سے یہ واضح کرنا مقصود ہو کہ بیل گائے ہوں یا فرشتے یہ سب تمہارے خدام ہیں معبود نہیں۔

تصویر سازی کا صحیح موقف صرف اسی قدر ہے اور تمام روایات کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہیے۔ ہمارا مطلب یہ نہیں کہ صرف یہی ایک نقطۂ نگاہ ہے۔ کہنے کی غرض صرف اس قدر ہے جہاں حضورؐ نے تصاویر کو شدت کے ساتھ ناپسند فرمایا وہاں یا تو تصاویر پرستی کا شائبہ ہونے کا خطرہ ہو گا یا ایسی ہی کوئی اور وجہ ہو گی۔ حدیث ۵ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔ اور جہاں معمولی کراہیت کا اظہار فرمایا ہو گا وہاں خطرہ بھی معمولی سا ہو گا۔ اس خاص دور میں بہت سی اور وجوہ بھی تھیں جن پر آج کے دور میں عموماً غور نہیں کیا جاتا۔ مثلاً :

۱۔ حضورؐ سادگی کو پسند فرماتے تھے۔ اور اپنے گھر والوں کے لیے تو قطعاً تکلفات کو پسند نہ فرماتے تھے۔ یہ تو آپ آج بھی دیکھ سکتے ہیں کہ بچے یا عورتیں شوخ رنگ کے کپڑے پہن لیتے ہیں اور سن رسیدہ یا سادہ مزاج لوگ پسند نہیں کرتے۔ ذرا آپ سوچیے اگر آج ایک مولوی خطیب مسجد تصاویر کشیدہ لباس پہن کر نکلے تو کیسا عجیب معلوم ہو گا۔ حضورؐ کس طرح اس قسم کی شوقینی کو پسند فرما سکتے تھے؟ حدیث ۷، حدیث ۱۳ اور حدیث ۱۴ میں یہی اشارہ ہے۔

۲۔ تصویر کشیدہ کپڑے عموماً سادے کپڑوں سے زیادہ قیمتی ہوتے ہوں گے اور معاشی لحاظ سے حضورؐ یہ گوارا ہی نہیں فرما سکتے تھے کہ کچھ لوگ تو پُر تکلف قیمتی لباس پہنیں اور کچھ لوگ چیتھڑے لگائے پھریں۔ حضورؐ کی خدمت میں ایک شخص نے قیمتی چوغہ پیش کیا۔ حضورؐ نے (اس کا دل رکھنے کو) زیب تن فرمایا لیکن جلدی اتار دیا اور اسے حضرت عمرؓ کو دے دیا۔ حضرت عمرؓ نے بھی اتباعِ سنت میں اسے پسند نہ کیا تو اسے فروخت کر دیا۔ ظاہر ہے کہ اس کا پہننا ناجائز نہ تھا لیکن حضورؐ کو امیرانہ ٹھاٹ باٹ اور نمائش سے نفرت تھی۔ حضورؐ آئیڈیل تھے اور اپنے طرز عمل سے لوگوں کو سادگی پیدا کرنے اور معاشی ہمواری قائم رکھنے کی ترغیب دیتے تھے۔ جب یہ دور بدل گیا۔ معاشی حالت درست ہو گئی اور ہیرو ورشپ (اکابر پرستی) کا سودا دماغوں سے نکل گیا تو ممانعت کی شدت

خود بخود ختم ہوگئی۔ چنانچہ بعد میں بہت سی نظیریں ایسی ملتی ہیں کہ صحابہ و تابعین نے ریشمی رومال بھی رکھے اور تصاویر بھرے کپڑے بھی استعمال کیئے۔ اُس دور میں حضورؐ نے دو منزلہ مکان اور مساجد کو پختہ کرنے تک کی ممانعت فرمائی لیکن بعد میں یہ قدریں بدل گئیں۔ حدیث ۶ میں یہی اشارہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عام امت کو تو کپڑے پہننے کو ملتے نہیں اور تم (عائشہؓ) دیواروں کو کپڑوں سے سجا رہی ہو۔

۳۔ تصاویر سے ممانعت کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ دور بنیادی عقائد و اعمال کو پختہ کرنے کا تھا۔ اور ساری توجہ اساسی مقاصد کی طرف لگی ہوئی تھی۔ وہاں آرٹ کے لیے کہاں گنجائش تھی؟

یہ بات مشکل سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ بیت اللہ میں تین سو ساٹھ تماثیل رکھے ہوں اور پھر بھی وہاں ملائکۂ رحمت آنے سے نہ رکیں اور خود حضورؐ وہاں جاکر نماز بھی گزاریں اور طواف بھی کریں لیکن مدینے آتے ہی صرف ایک تصویر آویزاں ہونے سے ملائکہ آنے سے رک جائیں؟ اگر یہ راویوں کا اپنا قیاس یا اضافہ نہیں تو بات صاف ہے کہ اس دور میں شوقین کرنا واقعتہً ملائکۂ رحمت کو داخلِ مکان ہونے سے روک دیتا تھا۔ یہ کچھ تصویر ہی پر موقوف نہیں۔ دولت جمع کرنے والے اور بے تصویر قیمتی لباس پہننے والوں کے گھروں میں بھی رحمت کے فرشتے نہیں آسکتے تھے۔ حضورؐ نے اپنی بیٹی کے ہاتھ میں سونے کی زنجیر دیکھ کر اسے آگ کی زنجیر قرار دیا تھا لیکن کیا آج ہمارے علمائے کرام اسے فی الواقع زنجیرِ آتش مانتے ہیں؟ اگر وہ طلائی زنجیر خاص حالات اور مخصوص شخصیتوں کے لیے آتشیں زنجیر تھی تو یہ بھی مان لینا چاہیئے کہ تصویر والے گھر میں فرشتگانِ رحمت کا نہ آنا بھی مخصوص حالات اور خاص شخصیتوں کے ساتھ وابستہ ہے۔

یہاں لگے ہاتھوں ایک بات اور بھی سنتے چلئے۔ اگر آپ کا سدھایا ہوا کتا شکار پر چھوڑ دیا جائے اور وہ اسے پکڑ لے۔ پھر وہ شکار آپ کے پہنچنے سے پہلے مر جائے اور آپ کو ذبح کرنے کا موقع نہ ملے تو از روئے قرآن وہ شکار حلال ہے۔ آیت یہ ہے:

وما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونھن مما علمکم اللہ فکلوا مما امسکن علیکم واذکروا اسم اللہ علیہ۔

یہ ہے حکم قرآن کا۔ لیکن تصویروں والی حدیث میں یہ بھی ہے کہ اگر کسی گھر میں کتا ہو تو فرشتے وہاں بھی نہیں آتے۔ ہم سمجھتے ہیں یہ اگر راوی کا اضافہ نہیں تو یہ بھی خاص حالات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس لیے کہ یہ قرآنی اسپرٹ کے مطابق نہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ جس شے کی وجہ سے فرشتگانِ رحمت نہ آئیں اس شے کا شکار (غیر مذبوح) حلال طیب ہو جائے؟ معلوم نہیں کیوں کتے کو اس درجہ ناپاک اور قابلِ نفرت سمجھ لیا گیا ہے۔ حنفیہ کا مسلک کتے کے معاملے میں اتنا سخت نہیں لیکن شوافع کا اسے نجس العین سمجھنا یقیناً محلِ نظر ہے۔

جو شکل کتے کے مسئلے میں پیدا ہو گئی وہی تصویر کے معاملے میں بھی ہوئی - دونوں قرآنی روح کے مطابق نہیں معلوم ہوتیں۔

۴- تصاویر کی ممانعت کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ بعض تصاویر کو دیکھ کر، خصوصاً جب کہ اس میں فاحش عریانی ہو، جنسی قوت میں کچھ ہیجان سا پیدا ہو جاتا ہے اور خیالات میں نامناسب تموّج پیدا ہو کر کئی پوشیدہ آرزوئیں جھلک لینے لگتی ہیں۔ احادیث میں یہ وجہ بیان نہیں کی گئی ہے۔ اس کا سبب یا تو یہ ہے کہ ایسی باتوں کا اظہار ہی مناسب نہ ہو یا وہ روایت ہم تک پہنچ ہی نہ سکی ہو۔ علاوہ ازیں یہ کوئی ضروری نہیں کہ جو وجہ اُس وقت نہ بیان کی گئی ہو وہ کبھی پیدا ہی نہ ہو۔

۵- یکسوئی میں خلل آنا بھی ایک وجہ ہو سکتی ہے اور حدیث ۱۶ میں بھی اشارہ ہے۔

۶- غرور بھی اس کا سبب ہو سکتا ہے چنانچہ مسند ابو داؤد اور طیالسی میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس تصویر دار چادر اوڑھے ہوئے تھے - ایک صاحب نے اعتراض کیا تو آپ نے کہا کہ حضورؐ نے فخر و غرور سے بچنے کے لیے تصاویر دار کپڑوں سے روکا ہے اور ہم لوگ اللہ کے فضل سے صاحب فخر و غرور نہیں۔

غرض جس وقت جس قسم کی وجہ درپیش ہو گی اسی درجے کی شدّت یا خفّت ممانعت میں بھی پیدا ہو گی۔ اور ٹھیک اسی طرح جس درجے کی ضرورت پیش آئے گی اسی حد تک اس کے جواز کے درجے بھی مختلف ہوں گے۔ کسی موقعے پر تصویر کشی ضروری بھی ہو سکتی ہے۔ اور اگر کسی موقعے پر خیر اور شر کے دونوں پہلو موجود ہوں تو فتوے غالب عنصر کے مطابق ہو گا۔ ان احادیث میں الفاظ پرستی سے کام نہیں چل سکتا۔ ضرورت معنوی تفقہ و اجتہاد کی ہے نہ کہ محض لفظی پیروی کی۔

حدیث ۱، ۷، ۸، ۹ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جاندار کی تصویر بنانے والے پر عذاب ہو گا اور اس سے کہا جائے گا کہ اس میں جان ڈالو۔ نیز تصویر کشی خدا کی قوتِ تخلیق کی نقالی ہے۔ نیز درخت یا بے جان شے کی تصویر میں کوئی حرج نہیں ـــــ یہ تناقض بھی قابلِ غور ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا درخت کی تصویر بنانے والے سے یہ کہا جائے گا کہ اس میں "نمو" پیدا کرو؟ اگر نہیں تو پھر جاندار کی تصویر بنانے والے کو یہ حکم کیوں ہو گا کہ اس میں جان پیدا کرو؟ نیز ایک بالشت کا اونٹ بنانے والے سے تو یہ کہنا چاہیئے کہ پہلے اسے مکبّر (ENLARGE) کر کے مجسم کرو پھر اس میں جان ڈالو۔ پھر اگر جاندار کی تصویر تخلیق خداوندی کی نقالی ہے جیسا کہ حدیث ۱۲ اور ۱۳ سے ظاہر ہے تو درخت اور پہاڑ کی تصویر بنانا کیوں نقالی نہیں جب کہ حدیث ۹ اسی کی غمازی کر رہی ہے؟ پھر یہ بھی سوال ہو سکتا ہے کہ حدیث ۱۱ اور ۱۲ کی کیا توجیہہ ہو گی جس میں کپڑے پر بنی ہوئی تصاویر کو جائز کہا گیا ہے؟

آخر اس کا مطلب کیا ہوگا کہ پردے کی تصویر ناجائز اور پہننے اوڑھنے یا بچھانے اور تکیہ و توشک کی تصویریں جائز؟
غرض ان روایات میں اتنا تناقض و اضطراب ہے کہ ان سے کسی ایک فیصلے پر پہنچنا دشوار ہے۔ یہ دشواری شارحین حدیث کو بھی پیش آئی ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ فرمائیے جو مولانا سید سلیمان ندوی نے اپنے مضمون میں بھی درج کی ہیں:

۱۔ عینی شارح بخاری کے نزدیک بت پرستی کے شائبوں سے الگ رکھنے کے لیے یہ ابتدائی حکم تھا۔ توحید پختہ ہو جانے کے بعد تصاویر والے کپڑوں کی اجازت دیدی گئی کیونکہ جس تصویر میں تعظیمی پہلو نہ ہو بلکہ استحقار ہو وہ جائز ہے۔

۲۔ طبری کہتے ہیں کہ جن چیزوں کی پرستش کی جاتی ان کی تصویر بنانا ممنوع ہے۔

۳۔ خطابی بھی تقریباً یہی کہتے ہیں۔

۴۔ ابوجعفر طحاوی کہتے ہیں کہ تصویر دار کپڑے ممنوع ہیں اور وہ تصویریں بھی جو عیسائی اپنی عبادتگاہوں میں بناتے ہیں۔ جو تصویر دار کپڑے بچھائے جائیں جو روندے جاتے ہیں وہ جائز ہیں اور یہی مسلک ابوحنیفہؒ، محمدؒ اور ابو یوسف کا بھی ہے۔

۵۔ ہدایہ و شامی و عالمگیری میں تصویروں والے کپڑے پر نماز جائز ہے مگر تصویر پر سجدہ نہ کیا جائے۔

۶۔ ابواللیث سمرقندی کا بھی یہی مسلک ہے۔

۷۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر تعظیمی پہلو نہ ہو تو صرف تصاویر ہی نہیں تماثیل (مجسمے) بھی جائز ہیں۔ یعنی روندی جانے والی تصویریں درست ہیں اور لٹکائی جانے والی نہیں۔ ثوری، ابوحنیفہ اور شافعی کا بھی یہی مسلک ہے۔ ابن حجر کے نزدیک آدھی تصویر جائز ہے اور آدھا مجسمہ بھی۔

۸۔ حنابلہ کے نزدیک تصویر دار کپڑا لٹکانے میں بھی مضائقہ نہیں ہاں اگر اس سے دیوار چھپائی جائے تو جائز نہیں۔

۹۔ گڑیا کا مجسمہ سب کے نزدیک جائز ہے۔

۱۰۔ مولانا سید سلیمان کے نزدیک آدھی تصویر یا مجسمہ بھی جائز ہے اور عکسی فوٹو پورا بھی جائز ہے۔ انتہیٰ ملخصاً

ہم نے طوالت سے بچنے کے لیے اصل عبارت کو حذف کر کے بہت اختصار سے کام لیا ہے۔ دکھانا یہ ہے کہ اخذ نتائج میں خاصہ اضطراب (CONFUSION) دکھائی دیتا ہے۔ یہ دلیل عجیب و دلچسپ ہے کہ ممنوع تو جاندار کی تصویر ہے اور آدھا آدمی یا جانور جاندار نہیں ہوتا۔ لہٰذا آدھے آدمی یا بیل کی تصویر جائز ہے۔ اسے فقہی

حیلہ گری تو کہہ سکتے ہیں لیکن یہ دلیل نہیں بن سکتی۔ سوال یہ ہے کہ جب آپ کسی کا فوٹو اتار رہے ہوتے ہیں ـــــ خواہ وہ پورا ہو یا آدھا ـــــ اس وقت وہ زندہ ہوتا ہے یا بے جان؟ کیا آدھی (ہاف ٹون) تصویر لینے میں تصویر کھنچوانے والا فوراً ہی مر جاتا ہے؟ اگر وہ زندہ ہے تو خواہ پوری تصویر ہو یا کمر تک ہو یا صرف چہرہ ہو وہ بہرحال جاندار ہی کی تصویر ہے اور پوری تصویر اور آدھی تصویر میں یہاں ذرہ برابر بھی کوئی فرق نہیں۔ ان دونوں میں فرق پیدا کرنا محض فقہی موشگافی ہے۔

پھر یہ بھی دیکھیے کہ یہ حضرات علتِ حرمت تو بتاتے ہیں تعظیم کو اور بحث کرتے ہیں آدھی اور پوری تصویر کے جواز اور عدم جواز پر۔ گویا ان کے خیال میں آدھی تصویر کی کوئی تعظیم نہیں کرتا اور پوری تصویر ہو تو مرادیں بھی مانگی جاتی ہیں۔ پھول اور چڑھاوے بھی چڑھائے جاتے ہیں۔ پھر ایک علت یہ بھی بتاتے ہیں کہ فرشتے تصویر والے گھر میں (یا جس میں کتا ہو) نہیں آتے۔ گویا پوری تصویر یا مجسمہ (یا کتا) ہو تو فرشتے نہیں آئیں گے اور اگر آدھا دھڑ (یا مرا ہوا کتا) ہو تو فرشتے بڑے شوق سے آ کر برکت کے پھول برسائیں گے۔ کیونکہ انہیں آدھی تصویر یا مجسمہ دیکھ کر یہ دھوکا ہو سکتا ہے کہ یہ تو بے چارے مرے کی تمثال ہے اب محض اس کی وجہ سے اندر آنے سے کیوں انکار کیا جائے؟

پھر تحقیر و تعظیم کی بحث بھی عجیب ہے جس کی معین حدود کا پتہ نہیں چلتا۔ دیوار پر لٹکاؤ تو تعظیم ہو جاتی ہے اور فرش بنا کر روندو تو تحقیر ہو جاتی ہے۔ گویا تصویر یا تو تعظیم کے لیے ہو سکتی ہے یا اہانت کے لیے۔ درمیانی درجہ کوئی نہیں۔ پھر تکیہ ہو تو اس کا شمار بھی تعظیم کی بجائے اہانت میں ہو جاتا ہے۔ خواہ سر کے نیچے ہی کیوں نہ ہو۔ آج دنیا میں ایک متنفس بھی ایسا نہیں جو اپنے دوست و قریب، بزرگ و خورد یا بال بچوں کی تصویریں اس لیے کھنچوائے کہ اسے تکئے توشک یا فرش میں لگا کر تحقیر کرے گا اور تحقیر کی غرض یہ ہو کہ اس سے تصویریں جائز ہو جائیں گی۔ ہر شخص ایسے فوٹو یا تو البم میں رکھتا ہے یا میز پر۔ یا پھر آویزاں کرتا ہے۔ اس سے مقصود نہ تعظیم ہوتی ہے نہ تذلیل۔ صرف ایک قلبی رابطے یا تاثر کی ایک یادگار ہوتی ہے۔ حقیقت صرف اتنی ہے کہ تحقیر کوئی ضروری شے نہیں۔ صرف عدم تعظیم کافی ہے۔ یہ کوئی ضرور نہیں کہ سر سیدؒ کی آدھی یا پوری تصویر ہمارے سامنے آئے تو ہم ضرور اسے نیچے رکھ کر روندیں اور فقیہانہ حیلۂ تحقیر پر عمل کریں۔ بس اتنا کافی ہے کہ اس کے آگے ڈنڈوت نہ کریں۔ اسے باعثِ برکت نہ سمجھیں۔ اس کے آگے بخور نہ جلائیں۔ اسے سلام نہ کریں وغیرہ وغیرہ۔ بس زیادہ سے زیادہ ایک قیمتی یا غیر قیمتی یادگار سمجھیں۔ محبت کا تقاضا ہے اپنے محبوب کی یادگار رکھو ـــ خواہ وہ تصویر ہی کیوں نہ ہو ـــ عزیز رکھنا۔ بس "عزیز رکھنے" کا جو مفہوم ہے اس سے آگے قدم نہ بڑھانا

کافی ہے۔ تحقیر ضروری نہیں۔

آج جن زندہ حضرات کے فوٹو ہم نے دیکھے ہیں ان میں سے ایک محترم دوست کا فتویٰ تو یہ ہے کہ فوٹو ناجائز ہے۔ پھر اپنا فوٹو بھی کھنچوایا۔ جب لوگوں نے اعتراض کیا تو فرمایا کہ میری لاعلمی میں یہ فوٹو لیا گیا ہے (حالانکہ اس کا پوز بتا رہا ہے کہ یہ شوق سے کھنچوایا گیا ہے) اس کے بعد اپنے ماہنامے کے رسائل و مسائل میں لکھتے ہیں کہ فلموں سے بہت سے مفید کام بھی لیے جاسکتے ہیں۔ آخر یہ کیا گڑ بڑ (CONFUSION) ہے؟ دراصل یہ سب حضرات اندر سے فوٹو میں کوئی شرعی حرج نہیں سمجھتے لیکن کچھ روایات کا مصنوعی احترام اور کچھ عوام یا معتقدوں کے پیچھے پڑ جانے کا خوف انہیں دل کی بات کہنے سے روک دیتا ہے۔

سیدھی بات یہ ہے کہ تصویر خواہ وہ آدھی ہو یا پوری، جاندار کی ہو یا بے جان کی، منقوشہ ہو یا مجسمہ سب کا سب اصالۃً بلاکراہت جائز ہے بشرطیکہ وہ محلِ تعظیم میں نہ ہو۔ تصویر کبھی بھی اصالۃً ناجائز نہیں رہی ہے۔ عہد نبویؐ میں کئی موقعوں پر ضرورۃً اس سے روکا گیا۔ وہ وجوہ جس دور میں بھی پائی جائیں گی اپنے درجات کے مطابق ان سے روکنے میں شدت وخفت سے کام لیا جائے گا۔ اس کی اقدارِ اباحت وکراہت ہر موقع و محل کے مطابق نئے سانچے میں ڈھلتی رہیں گی۔ تعظیم جس درجے کی ہوگی اسی درجے کی شدت سے اسے روکا جائے گا۔ تصویر کے جواز میں بعض اکابر کا عمل بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ مولانا سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

(۱) حضرت عبداللہ بن عباس نے تصویر دار چادر اوڑھی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

(۲) بیت النبی میں حضرت عائشہؓ کی گڑیوں کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ بخاری، ابوداؤد، مسند میں یہ روایتیں موجود ہیں (حضرت عائشہؓ نے دراصل محلے کی کمسن بچیوں کے لیے یہ گڑیاں منگوا رکھی ہوں گی کیونکہ آپ اس وقت سولہ سترہ سال سے کم کی نہ تھیں اور شاید یہ عمر گڑیاں کھیلنے کی نہیں ہوتی)۔

(۳) زید بن خالد تابعی تصاویر دار کپڑے استعمال کرتے تھے۔ (بخاری، مسلم، ابوداؤد)

(۴) حضرت ابوبکرؓ کے پوتے اور فقیہہ مدینہ قاسم بن محمد کے گھر میں عنقا اور قندس کی خیالی تصویریں تھیں۔ (فتح الباری بحوالہ مصنف ابن شیبہ) شاید یہاں یہ کہہ دیا جائے کہ یہ واقعی کسی زندہ پرندے کی تصویریں نہ تھیں۔

(۵) امام المحدثین حضرت عروہ (حضرت عائشہؓ کے بھانجے)، کے تکیوں پر پرندوں اور انسانوں کی تصاویر بنی ہوئی تھیں (ایضاً) اور ان کے بٹن میں انسانی چہرے کی تصویریں بنی تھیں (طبقات ابن سعد)

(۶) حضرت انس بن مالک کی انگوٹھی کے نگینے پر شیر کی تصویر بنی تھی۔ (اسد الغابہ)

(۷) حضرت ابوہریرہؓ کی انگشتری کے نگینے پر دو مکھیوں کی تصویریں تھیں (عینی فی شرح ہدایہ)

(۸) حضرت ابوموسیٰ اشعری کی ایک انگوٹھی میں دو شیروں کی تصویر تھی جن کے درمیان ایک لڑکا کھڑا تھا (ایضاً)

(۹) عہد فاروقی میں جب مدائن کا شاہی قلعہ فتح ہوا تو صحابۂ کرام نے اس میں نماز باجماعت ادا کی حالانکہ وہاں جا بجا پیدلوں اور سواروں کی نہ فقط تصویریں بلکہ مجسمے بھی موجود تھے۔ (طبری) اسے مولانا شبلی نعمانی نے بھی الفاروق میں نقل کیا ہے۔ (انتہٰی ملخصاً و ملتقطاً)

موجودہ دور میں فوٹوگرافی نے فلموں کی جو مفید یا مضر شکلیں اختیار کی ہیں وہ اس سلسلے کی بڑی اہم کڑیاں ہیں۔ لیکن اس وقت ہمارا یہ موضوع نہیں۔ یہاں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ یہ مضر سے مضر اور مفید سے مفید دونوں مقاصد کے لیے موثر ترین ذریعہ ہوسکتا ہے۔ چنانچہ مقصد اور نتائج کے لحاظ سے کسی فلم کے مضر یا مفید ہونے کا فیصلہ دیا جاسکتا ہے۔ اور نفس فوٹوگرافی کے جواز و عدم جواز کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

پروفیسر رشید احمد

جمال الدین افغانی کے سیاسی افکار

انیسویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کے خلاف یورپی ممالک کی ریشہ دوانیاں اپنے عروج پر تھیں۔ انہوں نے اسلامی ملکوں پر قبضہ جمانے کے لیے طاقت کے ساتھ ساتھ دوسرے ہتھکنڈوں سے بھی کام لیا۔ کبھی علم بردار تہذیب و ثقافت بن کر کسی ملک کو غلام بنا لیا تو کہیں تاجر کے بھیس میں آکر تخت و تاج کے مالک بن گئے۔ ایک بھی اسلامی ملک ایسا نہ تھا جس پر وہ قابض نہ رہے ہوں یا جو معاشی اور سیاسی لحاظ سے ان کا غلام نہ ہو۔ افغانستان، ہندوستان، ایران و مصر کا ذکر ہی کیا خود ترکی کی حیثیت "مردِ بیمار" کی تھی۔ اس کے یورپی مقبوضات اس سے ایک ایک کر کے چھینے جا چکے تھے اور اس کے حصے بخرے کرنے کے علانیہ طور پر منصوبے باندھے جا رہے تھے۔ ان حالات میں بھی مسلمانوں میں اتحاد عنقا تھا۔ ایک ملک کے مسلمان کو دوسرے ملک کے مسلمان سے کسی قسم کی ہمدردی نہ تھی۔ اس کی بھی ذمہ داری مغربی شاطروں پر عائد ہوتی ہے۔ انہوں نے کم عقل اور جاہل مسلمانوں کے ذہنوں میں یہ بات خوب اچھی طرح بٹھا دی تھی کہ قومیں وطن سے بنا کرتی ہیں۔ جس کے باعث ہر شخص جذبۂ وطن پرستی سے سرشار تھا۔ اس جذبے نے حالات کو بد سے بدتر بنا دیا۔ اور مغربی سیاست دانوں کو کھل کھیلنے کا موقع ہاتھ آیا اور انہوں نے اسلامی ممالک کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم کر کے سب کو غلام بنا لیا اور ان میں سے کسی نے اسی وطن پرستی کی وجہ سے دوسرے کی مدد نہیں کی۔ اور جو ملک غلام نہ بنے وہ بھی یورپی اقوام کی ریشہ دوانیوں کی آماجگاہ بن گئے اور ان کے سایۂ عاطفت میں شخصی اور استبدادی حکومتیں قائم ہو گئیں جو عوام کے لیے بلائے بے درماں بن گئیں۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ چند سالوں میں مسلمانوں کا نام و نشان ہی کرۂ ارض سے مٹا کر رکھ دیا جائے گا۔ لیکن انیسویں صدی کے تقریباً وسط میں افغانستان جیسے پسماندہ ملک میں ایک ایسی ہستی پیدا ہوئی جس نے ہوا کا رخ ہی موڑ دیا۔ مسلمانوں کو جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر جگایا۔ ان میں اتحاد و اتفاق کی روح پھونکی اور انہیں احساس زیاں دلایا۔ وہ جمال الدین افغانی تھے جو قدامت پسند ملاؤں، مطلق العنان شہنشاہوں اور مغرب کے عیار سیاست دانوں سے تن تنہا لڑے۔ وہ اگرچہ اپنی زندگی میں اپنی قربانیوں اور جانفشانیوں کا ثمرہ نہ دیکھ سکے لیکن بیسویں صدی میں مسلمانوں کی بیداری اور مغرب کے آہنی پنجوں سے متعدد ممالک کی رہائی ان ہی کی رہین منت ہے۔

حالاتِ زندگی

سید جمال الدین افغانی شعبان ۱۲۵۴ھ مطابق نومبر ۱۸۳۹ء میں افغانستان کے کونٹر نامی ایک گاؤں میں پیدا ہوئے جو جلال آباد کے قریب ہے۔ ان کا تعلق ایک معزز سید گھرانے سے ہے جو علم و فضل میں بڑی شہرت کا مالک تھا۔ ان کے والد سید صفدر اپنے زمانے کے مشہور عالم تھے اور عوام پر ان کا خاصا اثر تھا۔ دوست محمد خاں افغانستان کا امیر تھا۔ شخصی حکومتوں میں عوام میں مقبولیت ایک سنگین جرم ہے۔ سید صفدر کی ہر دلعزیزی کے باعث انہیں امیر نے کونٹر سے بلا کر پورے گھرانے کے ساتھ کابل میں نظر بند کر دیا۔ افغانی کی عمر اس وقت آٹھ سال کی تھی۔ کابل پہنچنے کے بعد ہی انہوں نے تعلیم کا آغاز کیا اور ابتدائی تعلیم والد سے حاصل کی۔ اس نظر بندی کی میعاد بھی آٹھ سال ہے لیکن اس سے فائدہ یہ ہوا کہ افغانی کو کابل کے علماء سے فیض حاصل کرنے کا موقع مل گیا۔ انہوں نے اس قلیل مدت میں علوم شرعی کے علاوہ فلسفہ، ریاضی، نجوم اور تاریخ میں دستگاہ حاصل کر لی۔ جب امیر دوست محمد خاں نے سید صفدر کو اپنے گاؤں واپس جانے کی اجازت دیدی تو افغانی بھی ان کے ہمراہ کونٹر پہنچے۔ سید صفدر جلد ہی فوت ہو گئے۔ والد کے انتقال کے بعد افغانی کا ذوق علم انہیں کشاں کشاں ہندوستان لایا۔ کچھ عرصہ قیام کے بعد وہ فریضۂ حج کے لیے حرمین شریفین جا پہنچے۔ انہوں نے مشرق وسطیٰ کے متعدد ممالک کی سیاحت کی اور تین سال کے بعد واپس آ گئے۔

۱۲۷۹ھ میں امیر دوست محمد خاں نے انہیں اپنا مشیر بنا لیا اور اپنے بیٹے محمد اعظم خاں کی اتالیقی کا فرض بھی ان کو سونپا گیا۔ اس زمانے میں ہرات ایران کے زیر نگین تھا۔ اور ایران کے بادشاہ کی طرف سے امیر کا بھائی سلطان احمد خاں اس کا گورنر تھا۔ انگریزوں کے ایما پر دوست محمد خاں ہرات پر حملہ آور ہو کر اس پر قابض ہو گیا۔ اس مہم میں افغانی نے کارہائے نمایاں انجام دیئے بلکہ یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ اس کامیابی کا سہرا ہی ان کے سر ہے۔ امیر کے انتقال کے بعد ان کی وصیت کے مطابق ان کا چھوٹا لڑکا شیر علی کابل کے تخت پر بیٹھا۔ افغانستان پر خونریزی اور خانہ جنگی کے کالے بادل چھائے ہوئے تھے۔ لیکن افغانی ہی کی تگ و دو کا ثمرہ تھا کہ شیر علی کے بڑے بھائی جو اس کی تخت نشینی کو اپنی حق تلفی سمجھتے تھے اپنے دعوے سے دست بردار ہو گئے۔ افغانی شیر علی کے مشیر خصوصی تھے۔ لیکن وزیر، خانہ جنگی میں اپنا مفاد سمجھتا تھا۔ اس کے مشورے سے شیر علی نے افغانی کی شدید مخالفت کے باوجود اپنے بھائیوں کو گرفتار کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس پر عمل ہونے سے پہلے ہی بھائیوں کو اس کی اطلاع ہو گئی اور وہ شیر علی کی دسترس سے باہر نکل گئے۔ اس واقعہ کا اثر افغانی پر بہت ہوا اور وہ دوسری بار ۱۲۸۵ھ میں ہندوستان آ گئے۔ جب شیر علی کا بڑا بھائی اور افغانی کا شاگرد محمد اعظم خاں کابل پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا تو افغانی وطن

واپس آئے اور اعظم کے مشیر مقرر ہوئے۔ لیکن ڈیڑھ سال کے بعد ہی قسمت نے پلٹا کھایا اور شیر علی کابل واپس لینے میں کامیاب ہوگیا۔ اور اعظم خاں کو راہ فرار اختیار کرنی پڑی تو افغانی نے بھی وطن کو خیر باد کہہ دیا۔ اس وقت ان کی عمر تیس سال کی تھی۔

تیسری بار افغانی ہندوستان آئے انگریزوں کو ان سے خطرہ تھا اس لیے ان پر قدغن بٹھا دیا گیا۔ وہ نہ تو کسی ہندی عالم سے مل سکتے تھے اور نہ ہی کوئی عالم ان سے ملاقات کرسکتا تھا۔ ان حالات میں ان کا ٹکنا مشکل ہوگیا اور وہ جلد ہی مصر کے لیے روانہ ہوگئے جہاں انہوں نے ایک معلم کی حیثیت سے بہت جلد شہرت حاصل کرلی۔ یہاں چالیس دن ہی رہنے پائے تھے کہ انگریزوں نے خدیو مصر پر دباؤ ڈال کر انہیں مصر سے نکلوا دیا۔ مصری قیام کے دوران میں افغانی کو نہایت ذہین شاگرد مل گئے تھے جن میں آگے چل کر محمد عبدہٗ نے بہت شہرت حاصل کی۔ مصر سے وہ قسطنطنیہ آئے۔ ترکی عوام نے ان کا پرجوش خیر مقدم کیا۔ افغانی کے اثر و رسوخ نے قدامت پسند علماء کو ان کا مخالف بنا دیا۔ ان کے خلاف کفر کے فتوے صادر کیے گئے اور آخر کار ترکی سے بھی نکلوا کر دم لیا۔ وہ پھر ۱۲۸۸ھ میں مصر آئے۔ اس بار انہوں نے مصر کی سیاسی اور سماجی اصلاح میں زبردست حصہ لیا۔ جامع ازہر کے نصاب میں بنیادی تبدیلیاں کیں۔ جدید علوم داخل نصاب کیے گئے۔ فلکیات اور فلسفہ پر خود بھی لیکچر دیا۔ مصر کی معاشی حالت کو سدھارنے کے لیے انجمن محفل وطنی کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا۔ جس کا مقصد ممبروں میں سادگی اور کفایت شعاری کو فروغ دینا تھا۔ مصری صحافت بھی افغانی کی رہین منت ہے۔ انہوں نے معیاری اخبارات جاری کیے جن میں خبروں پر تبصرہ کا آغاز کیا گیا۔ اور سیاست حاضرہ پر شدید نکتہ چینی کی جانے لگی۔ افغانی کی تعلیمی، معاشرتی، معاشرتی اور سیاسی اصلاحات کے باعث عوام میں بیداری کی ایک لہر دوڑ گئی اور نتیجۃً خدیو اسمٰعیل کو تخت سے دست بردار ہونا پڑا۔ اور توفیق بے جو افغانی کے ہم خیالوں میں سے تھا خدیو مقرر ہوا۔ خدیو بننے کے بعد توفیق کا رویہ بدل گیا۔ اس نے افغانی کو نہایت بے سروسامانی کی حالت میں مصر سے نکال دیا۔ وہ ہندوستان پہنچے۔ بمبئی اور حیدرآباد میں قیام کیا اسی سال مصری کاشتکاروں نے بغاوت کردی تو افغانی کو کلکتہ لے جاکر نظر بند کردیا گیا۔ لیکن جب یہ بغاوت فرو ہوگئی تو افغانی پر سے تمام پابندیاں بھی اٹھالی گئیں۔ وہ افغانستان پہنچے یہ امیر عبدالرحمٰن کا عہد تھا۔ افغانی نے یہاں اصلاحات کے نفاذ کی کوشش کی۔ ناکامی کے بعد وہ ہندوستان ہوتے ہوئے لندن اور پیرس کے سفر پر روانہ ہوگئے۔ پیرس میں وہ نہایت آزادی کے ساتھ اظہار خیال کرسکتے تھے۔ اپنے شاگرد محمد عبدہٗ کے ساتھ مل کر انہوں نے ایک جماعت کی داغ بیل ڈالی جس کا نام الجمعیۃ العروۃ الوثقیٰ رکھا۔ اس جماعت کے ترجمان کی حیثیت سے ایک ہفتہ وار اخبار "العروۃ الوثقیٰ" کے نام سے جاری کیا گیا۔ یہ اخبار اٹھارہ اشاعتوں سے زیادہ تو

نہ چل سکا تاہم مشرق و مغرب میں اس نے تہلکہ مچا دیا۔

افغانی نے مہدی سوڈانی کی تحریک کے زمانے میں برطانیہ اور مصر میں مصالحت کرانے کی کوشش کی لیکن کامیاب نہ ہو سکے۔ آخر کار وہ روس کی طرف ملتفت ہوئے۔ انہوں نے ماسکو کا سفر کیا اور روسی مسلمانوں پر سے مذہبی پابندیوں کا ختم کرا دینا ان کا ایک شاندار کارنامہ ہے۔ وہ شاہی دعوت پر ایران گئے لیکن وہاں زیادہ ٹھہر نہ سکے کیونکہ شہنشاہ نے ان کی مجوزہ اصلاحات کو مسترد کر دیا۔ ایران سے وہ دوسری مرتبہ روس آئے۔ دو سالہ قیام کے باوجود وہ روس، افغانستان اور ایران میں دوستی بڑھانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ وہ آخر کار جرمنی ہوتے ہوئے پیرس پہنچے۔ شاہ ایران نے دوبارہ دعوت دی لیکن اس بار بھی وہ زیادہ عرصے تک ایران میں نہ رہ سکے اور انہیں بیماری کی حالت میں پابجولاں ایران سے نکال دیا گیا۔ لیکن ایران میں جو بیداری انہوں نے پھیلائی تھی وہ رنگ لائے بغیر نہ رہ سکی۔ اور جب بادشاہ نے تمباکو کی اجارہ داری ایک غیر ملکی کمپنی کو دیدی تو افغانی کے ایما پر مجتہد اعظم نے تمباکو کے حرام ہونے کا فتویٰ صادر کر دیا جس کی وجہ سے سارا تمباکو تباہ کر دیا گیا۔ اور شاہ ایران بھی ایک محب وطن کی گولی کا نشانہ بن گیا۔

ایران سے وہ لندن پہنچے اور ضیاء الخافقین نامی ایک اخبار نکالا۔ جس کا ہدف اعتراض شاہ ایران تھا۔ اس کے بعد سلطان عبدالحمید کے بے حد اصرار پر ۱۸۹۲ء میں قسطنطنیہ گئے۔ سلطان افغانی کی مدد سے ایک اسلامی وفاق قائم کر کے اس کا سربراہ بننے کا خواہاں تھا۔ اس زمانہ میں انہوں نے اتحاد اسلامی کی تحریک کو تیز تر کر دیا لیکن وہ سلطان کے خود غرضانہ رویہ سے بدظن ہو گئے۔ حاسدوں نے بھی سلطان کو ان کے خلاف خوب بھرا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہیں قسطنطنیہ میں نظر بند کر دیا گیا۔ جہاں وہ مرض سرطان میں مبتلا ہو کر شوال ۱۳۱۴ھ مطابق ۹ مارچ ۱۸۹۷ء کو انتقال کر گئے۔ کچھ مؤرخین ان کی موت کا سبب زہر خورانی بتلاتے ہیں۔ افغانی قسطنطنیہ میں مدفون ہوئے بعد میں ان کی لاش افغانستان لائی گئی۔

تصانیف

جمال الدین افغانی نے کل ۵۸ سال کی عمر پائی۔ وہ ایک جگہ کبھی چین سے نہ بیٹھے۔ آج مصر میں ہیں تو کل ترکی میں۔ سولہ سال کی عمر سے ۵۸ سال کی عمر تک ایک جگہ رہنے کی زیادہ سے زیادہ مدت پانچ سال ہے جو انہوں نے آخری عمر میں ترکی میں گزارے۔ وہ بھی نظر بندی کی وجہ سے مجبور تھے۔ ایشیا اور یورپ کا شاید ہی کوئی ملک ہو جہاں وہ نہ گئے ہوں۔ اس سیاحت کے علاوہ عمر کا ایک بڑا حصہ عملی سیاست اور معلمی میں بھی بسر کیا ہے۔ ایسے شخص سے زیادہ تصانیف کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ اس کے باوجود افغانی نے مختلف شکلوں میں اپنی

تصانیف کا ایک معتد بہ ذخیرہ چھوڑا ہے۔ انہوں نے اپنے خیالات کے اظہار کے لیے متعدد زبانوں کو ذریعہ بنایا۔ عربی اور فارسی کے علاوہ انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں انہوں نے مضامین اور خطوط لکھے۔ ان تصانیف میں ایک گرانمایہ تصنیف افغانستان ہے جس کا نام "تتمۃ البیان فی تاریخ افغان" ہے۔ کتاب فارسی زبان میں لکھی گئی تھی۔ عربی میں بھی اس کا ترجمہ ہوا۔ اس کتاب میں سید صاحب کے سیاسی افکار ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک رسالہ جو عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں لکھا گیا "الرد علی الدہریین" ہے۔ جس میں نیچریوں کے عقائد کی بہ دلائل تردید کی گئی ہے۔ اس کتاب میں بھی ضمناً سیاسی نظریات جابجا بیان ہوئے ہیں۔ مذہب فلسفہ اور اسلام میں گہرا تعلق بتلایا گیا ہے۔ افغانی پیرس سے "العروۃ الوثقی" اور لندن سے "ضیاء الخافقین" جاری کئے تھے جن میں ان کے بلند پایہ سیاسی مضامین شائع ہوا کرتے تھے۔ اول الذکر میں انہوں نے مغربی ممالک کی عیارانہ چالوں اور ان کی سیاست کی پردہ دری کی ہے۔ اور مؤخر الذکر میں ایرانی سیاست کو اعتراض کا ہدف بنایا گیا ہے۔ العروۃ الوثقی عربی میں شائع ہوتا تھا اور ضیاء الخافقین میں عربی اور انگریزی دونوں زبانوں کے مضامین ہوتے تھے۔

افغانی کے فارسی مضامین جو "مقالات جمالیہ" کے نام سے شائع ہوئے ہیں ادبی اور علمی لحاظ سے بہت اہم ہیں۔ ان میں زیادہ تر تعلیمی اور اصلاحی موضوعات پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔ ان مضامین میں اکثر و بیشتر ایسے ہیں جو قیام ہند کے دوران میں لکھے گئے اور رسالہ "معلم شفیق" اور "معلم" میں شائع ہوئے۔ جن میں علم کی اہمیت اور علوم کے سلسلے میں مشرق و مغرب، قدیم و جدید کے فرق کو ناروا بتلایا ہے اور مسلمانوں کو تلقین کی ہے کہ جو علم مفید ہو اس کو اپنائیں خواہ وہ کسی بھی ملک یا خطے سے تعلق رکھتا ہو۔

ان کتب و رسائل کے علاوہ افغانی نے انگریزی مضامین کا ایک بڑا ذخیرہ چھوڑا ہے۔ مختلف زبانوں میں ان کے خطوط بھی خاصی اہمیت کے مالک ہیں۔

اسلوب بیان و طرز استدلال

افغانی نے مختلف زبانوں میں کتابیں، مضامین اور مکاتیب لکھے۔ ان میں سے ہر ایک زبان پر وہ کماحقہ قدرت رکھتے ہیں اور ہر ایک میں صاحب طرز مصنف ہونے کا انہیں فخر حاصل ہے۔ ان کی تحریر ان کے کردار کی آئینہ دار ہے۔ افغانی عمل کے پتلے اور دھن کے پکے تھے۔ جوش و خروش ان کی رگ رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا۔ ان کی فطرت میں گرمی اور سوز کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ یہ تمام چیزیں ان کی تحریروں میں بہت نمایاں ہیں۔ ان کے کردار میں جرأت و بے باکی کو بہت اونچا مقام حاصل ہے۔ ان کی تصانیف کے ایک ایک لفظ سے ان کی جرأت مندی اور دلیری واضح ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ جو کچھ کہتے ہیں صاف اور کھلے بندوں کہتے ہیں۔

گول مول بات کہنے کے وہ قائل نہیں۔ جب کسی کو اپنے اعتراضات کا نشانہ بناتے ہیں تو لگی لپٹی نہیں رکھتے اور جب کسی کی تعریف و توصیف کرتے ہیں تو اس میں بھی کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔ بقول قاضی عبدالغفار صاحب کے "وہ الفاظ کا سیاسی کھیل کبھی نہ کھیلتے تھے۔ صاف کہتے تھے جس طرح صاف سمجھتے تھے۔ پتھر کا جواب پتھر سے دیتے تھے اور لوہے کو لوہے سے کاٹتے تھے۔" یہاں اس کی دو ایک مثالیں دینا بے موقع نہ ہوگا۔ افغانی کو سر سید اور ان کے ساتھیوں سے اختلاف ہے۔ وہ لکھتے ہیں "ہندوستان کا ایک آدمی احمد خاں انگریز سے فائدہ حاصل کرنے کی خاطر ان کے محلوں کا طواف کرتا تھا۔ اس نے اپنے آپ کو انگریزوں کے سامنے پیش کیا۔ اپنے مذہب کو چھوڑنے اور انگریزی مذہب اختیار کرنے کے لیے چند قدم آگے بڑھائے ..... احمد خاں اور اس کے پیروکاروں نے دین کا لباس خود اتارا اور مسلمانوں میں فتنے ڈالتے اور ان کی آواز کمزور کرنے کے لیے انہیں بھی دین چھوڑنے کی طرف دعوت دی۔" مولوی سمیع اللہ خاں کے متعلق لکھتے ہیں "وہ دہریوں میں سب سے بڑا مکار اور سب سے بڑا حیلہ ساز ہے۔ اس کی چالیں بڑی گہری ہوتی ہیں اور مسلمانوں کو گمراہ کرنے اور ان کے اتفاق و اتحاد کو ختم کرنے کے نت نئے راستے نکالنے اور ہندوستان میں انگریزی حکومت کے قدم مضبوط کرنے میں اس کا ذہن بڑھ چڑھ کر ہے۔ یہ مکار شخص مسلمانوں کی مجالس میں تقریر کرنے کھڑا ہوتا ہے تو بات کرنے سے پہلے اس کے آنسو رواں ہو جاتے ہیں اور اسلام کو مٹانے اور اس کے بنیادی اصول کو باطل کرنے کے لیے وہ انتہائی درجے کی فصاحت استعمال کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات اور پیغمبروں پر اعتراضات کرتا اور پھر ان زور زور سے روتا ہے گویا اسے دین اور دینداری کا غم کھائے جا رہا ہے۔" یہ تو خیر سر سید اور سمیع اللہ ہی ہیں افغانی بڑے بڑے بادشاہوں کو بھی کھری کھری سنانے سے دریغ نہیں کرتے۔ وہ ناصر الدین شاہ قاچار کے متعلق لکھتے ہیں "بادشاہ کا دل و دماغ دونوں ماؤف ہو چکے ہیں۔ اس کی سیرت بگڑ چکی ہے اس کے حرکات ضعیف اور اس کے علامات قبیح ہو چکے ہیں۔ وہ ملکی سیاست اور اللہ کی مخلوق کے مفاد سے عاجز آ چکا ہے۔ ...... جب سے بلاد فرنگ سے واپس آیا ہے حیا کے جامے کو اس نے بالکل اتار پھینکا ہے۔ شراب پیتا ہے کفار سے دوستی کرتا ہے اور دینداری سے دشمنی رکھتا ہے۔"

اس صاف بلکہ بے محابا گوئی کے علاوہ افغانی کی تحریر کی سب سے بڑی خصوصیت اختصار ہے۔ ان کے مضامین حشو و زوائد سے بالکل پاک ہیں۔ وہ مضمون کو پھیلاتے ضرور ہیں لیکن نہایت عمدگی کے ساتھ سمیٹ لیتے ہیں۔ جس کے باعث بلا کی تاثیر پیدا ہو جاتی ہے۔ پھر ان کا خلوص اور نیک نیتی بھی تاثیر میں اضافہ کر دیتے ہیں۔ بالخصوص جہاں انہوں نے خطیبانہ طرز اختیار کیا ہے اسے پڑھ کر سخت سے سخت

دل موم بن جاتے ہیں مثلاً وہ اسلامی اتحاد کے لیے مسلمانوں کو للکارتے ہوئے کہتے ہیں "اے بہادروں کی یادگار مردو! اے سورماؤں کے جانشینو! اے سرداروں کے وارثو! کیا تمہارے اقبال کا دور ختم ہو چکا ہے؟ کیا تلافیٔ مافات کا موقع ہاتھ سے نکل چکا ہے؟ کیا نا امیدی کی گھڑی سر پر آگئی ہے؟" وہ علماء کو دعوت عمل اس طرح دیتے ہیں "اے رحمت کا ساتھ دینے والو! اور شفقت کی مدد کرنے والو! تم کہاں ہو؟ اے مروت کے پہاڑو! اور طاقت کی چٹانو! تم کہاں ہو؟ کمک دینے کے لیے ہر وقت تیار رہنے والو! اور سختی کے وقت مظلوم کی فریاد سننے والو تم کہاں ہو؟ اے اس بہترین جماعت کے ارکین جسے اللہ تعالیٰ نے نیکیوں کو پھیلانے اور برائیوں کو روکنے کے لیے پیدا کیا تھا! کہاں ہو؟

افغانی اپنے خیالات کو مختلف پیرایوں میں ادا کرنے پر قدرت کاملہ رکھتے ہیں۔ ایک ہی بات کو ذہن نشین کرانے کے لیے نئے نئے طریقوں سے اسے بار بار دہراتے ہیں۔ اس کے علاوہ جو چیز پڑھنے والے کا دل موہ لیتی ہے وہ ان کی وسعت معلومات ہے۔ جو ان کی تمام تحریروں میں بلا استثنا محسوس ہوتی ہے۔ جغرافیہ، تاریخ، شرعی علوم اور سائنس وغیرہ کے جواہر ریزے افغانی نے اپنی تحریروں میں جابجا بکھیرے ہیں۔

افغانی کے طرز استدلال کو اگر کوئی نام دیا جا سکتا ہے تو وہ واعظانہ ہے۔ وہ اپنے افکار کے اثبات کے لیے کلام اللہ سے اکثر کام لیتے ہیں۔ مسلمانوں کے اتحاد کی جب تلقین کرتے ہیں تو انما المومنون اخوۃ کی آیت پیش کرتے ہیں۔ جہاں انہوں نے کفار سے ترک موالات کی تاکید کی ہے وہ چند آیات کا حوالہ دیتے ہیں:

لا تتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء تلقون الیھم بالمودۃ وقد کفروا بما جاءکم من الحق۔

(میرے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو دوست نہ بناؤ۔ تم ان کے پاس دوستی لے کر جاتے ہو حالانکہ وہ اس حق سے منکر ہو چکے ہیں جو تمہارے پاس آیا ہے) نیز۔ لا تتخذوا بطانۃ من دونکم لا یألونکم خبالا ودّوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواھھم وما تخفی صدورھم اکبر۔ (اپنے سوا دوسروں کو اپنا رازدار نہ بناؤ وہ تمہیں نقصان پہنچانے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھیں گے۔ تم کو جتنی تکلیف ہوتی ہے ان کو خوشی ہوتی ہے۔ دشمنی ان کی زبانوں سے بھی ظاہر ہو چکی ہے اور جو کچھ ان کے سینوں میں چھپا ہوا ہے وہ اس سے بھی زیادہ ہے)۔

قرآن مجید کے بعد وہ احادیث نبوی سے استدلال کرتے ہیں۔ اتحاد المسلمین کی اہمیت واضح کرنے کے لیے انہوں نے متعدد احادیث نقل کی ہیں۔ مثلاً المومن للمومن کالبنیان یشد بعضہ بعضا (ایک مومن دوسرے

مومن کے لیے عمارت کی مثل ہوتا ہے جس کے اجزا ایک دوسرے کو مضبوط کرتے ہیں) اور یہ حدیث لا تقاطعوا ولا تدابروا ولا تحاسدوا وکونوا عباد اللہ اخوانا (باہمی تعلقات کو ختم نہ کرو۔ ایک دوسرے کی غیبت نہ کیا کرو۔ آپس میں حسد نہ کرو، خدا کے بندو بھائی بھائی بن جاؤ)۔

افغانی تاریخ سے بھی مثالیں دیتے ہیں۔ اس میں وہ تاریخ اسلام کے علاوہ ام عالم کے تاریخی واقعات بھی پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک غیر مسلم اقوام کے حالات سے عبرت حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ جہاں وہ رنگ و نسل کے مضر اثرات گنواتے ہیں تو مسلمانوں کی تاریخ سے اس طرح استدلال کرتے ہیں "جس دن اسلام کا سنگ بنیاد رکھا گیا تھا اس وقت سے لے کر آج تک مسلمانوں کی تاریخ گواہ ہے کہ وہ قبائل اور رنگ و نسل کی بنیاد پر قائم ہونے والے اتحاد و اجتماع کو کوئی وقعت نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک صرف مذہبی اخوت ہی قابل اعتنا ہے"۔ وہ یونان، ایران اور فرانس وغیرہ کی تاریخوں سے بھی نہایت بے تکلفی کے ساتھ حوالے پر حوالے دیئے چلے جاتے ہیں۔ ایران قدیم کے فرمانروا اور اسکندر اعظم کے واقعات اکثر انھوں نے بیان کئے ہیں۔

اپنے خیالات کی وضاحت کے لیے افغانی تشبیہات بھی پیش کرتے ہیں۔ وہ اتحاد و اتفاق کے فوائد گنواتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کی وجہ سے قومی زندگی اور قومی عظمت کے مختلف راستے ایک ہی مرکز پر جاکر ختم ہوتے ہیں۔ متحدہ قوم اپنے فوائد کو حاصل کرنے اور اپنے منافع کا پورا پورا خیال رکھنے میں ان دریاؤں کی طرح ہے جو سمندر کو پانی دیتے ہیں۔ جس کا پانی دوبارہ بادلوں کے ذریعہ انہی میں آکر جمع ہو جاتا ہے۔ یا وہ وہم کو قومی زوال کا سب سے بڑا سبب قرار دیتے ہیں۔ اور بالخصوص انگریزوں کے معاملے میں اہل مشرق ان کے نزدیک وہم میں مبتلا ہیں۔ وہم کے نقصانات کی مثال وہ یہ دیتے ہیں کہ کوئی مسافر جنگل میں شیر کی لاش کو دیکھ کر اسے زندہ سمجھے تو اتفاقاً اس پر لرزہ طاری ہو جائے گا۔ یا ڈر کے مارے وہیں جان دیدے گا۔ یا خوف اور سراسیمگی کے عالم میں اندھا دھند بھاگنا شروع کر دیگا۔ اور راستہ گم کر کے بھٹکتا پھرے گا۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس گمراہی اور آوارہ گردی میں وہ ہلاک ہو جائے۔

سیاسی نظریات

افغانی کے سیاسی نظریات کا جائزہ لینے سے قبل یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ ان کا زمانہ مسلمانوں کے ادبار کا بدترین عہد تھا۔ یوں تو کہنے کو بہت سی اسلامی حکومتیں قائم تھیں لیکن ان میں سے اکثر کے

باہمی تعلقات معاندانہ تھے۔ اور باقی ماندہ ملکوں کو دوسرے مسلم ممالک سے کوئی ہمدردی نہ تھی۔ یورپی اقتدار کے سیلاب نے ان کو بری طرح گھیر رکھا تھا اور بہت سے ملک تو اس کی نذر بھی ہو چکے تھے۔ افغانی کا عہد بہت حد تک ابن تیمیہ کے زمانے سے ملتا جلتا ہے۔ مؤخرالذکر کے زمانے میں منگول بلائے بے درماں بن کر مشرق سے آئے تھے۔ افغانی کے زمانے میں مصائب و آلام کی گھٹا مغرب سے اٹھی تھی۔ اور منگولی فتنہ سے کئی گنا زیادہ خطرناک تھی۔ کیونکہ اسلحاتِ جنگ کے علاوہ سازش، فریب اور عیاری کیا کچھ نہ تھا۔ اس قسم کے حالات میں مفکر یا تو نرا حقیقت پسند بن جاتا ہے یا بالکل ہی حقائق سے آنکھیں بند کر لیتا ہے۔ لیکن افغانی ان حالات سے بہت زیادہ متاثر معلوم نہیں ہوتے۔ ان کے افکار پر حقیقت کا گہرا رنگ ضرور ہے لیکن انہوں نے تصوریت (IDEALISM) کا دامن بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔

اجتماع

افغانی نے انسانی خصوصیات سے بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک انسان دو وجودوں کا مالک ہے۔ وہ ایک وجود کو وجود انفرادی کا نام دیتے ہیں۔ قدرت نے انسان کو اپنی حفاظت کرنے کے لیے، نوعِ انسانی کی بقا کی خاطر، اور اپنی نسل بڑھانے کے لیے مخصوص قوتیں عطا کی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان قوتوں میں وہ دیگر حیوانات کے ہم پلہ ہے۔ البتہ افغانی ایک لطیف سا فرق ضرور محسوس کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جہاں تک انسان کی انفرادی ضروریات کا تعلق ہے وہ دیگر حیوانات سے صرف اس بات میں ممتاز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو "صناع" بنا کر دنیا میں بھیجا ہے۔ اس کو اپنے کام کے انجام دینے کی جملہ سہولتیں فراہم کی ہیں۔ ایجاد و اختراع کی راہیں بھی اس کے لیے کھول دی ہیں۔ اسے نہ صرف اپنے ہاتھ سے رزق تیار کرنے کا گُر بتلایا ہے بلکہ اسی رزق پر اس کے وجود اور بقا کا انحصار ہے۔ مزید وضاحت کے لیے وہ مثال دیتے ہیں کہ انسان کو کوئی چیز تیار نہیں ملتی۔ اسے زمین کی کاشت اور مویشیوں کی دیکھ بھال کے بعد کہیں جا کر اپنا پیٹ بھرنا نصیب ہوتا ہے۔ یہی حال اس کے ملبوسات کا ہے۔ کپڑے نہایت مشقت کے بعد بُن کر وہ زیب تن کرتا ہے۔ اپنے پیروں کو زمین کی خراش سے بچانے کے لیے اسے جوتے گانٹھنے پڑتے ہیں۔ اسی طرح اس کے مکانات میں بھی اس کے دماغ کو بڑا دخل حاصل ہے۔ افغانی ان تمام مشاہدات کے بعد اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ "انسان کے پاس عیش و تنعم کے جتنے بھی دلفریب سامان موجود ہیں وہ درحقیقت اسی کے اعمال و افکار ہیں جو مادی شکل اختیار کر کے سامنے آتے ہیں۔"

افغانی مزید کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے دیگر حیوانات کے مقابلے میں انسان کو شرف بخشا ہے۔ اور اسے بلند پایہ اور ترقی یافتہ زندگی عنایت کی ہے۔ اور یہ زندگی اجتماع کی شکل میں نمودار ہوتی ہے۔ وہ انسانی اجتماع کی مثال

جنم سے دیتے ہیں اور کہتے ہیں: "ایک ہی خیال کے بے شمار افراد سے ایک جسم یا مجموعہ بنتا ہے۔ اور یہ جسم یا مجموعہ ایک نام سے مخصوص کیا جاتا ہے اس کے وجود میں افراد اعضا کا کام دیتے ہیں۔ اور مختلف شکلوں میں مختلف فرائض بجالاتے ہیں۔ ہر فرد جسم اجتماعی کی بقا اس کی تقویت اور اس کی زندگی کو زیادہ سے زیادہ کامیاب بنانے کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ اس لیے کہ جسم اجتماعی کے مجموعی فائدے اور ترقی سے اسے بھی فائدہ پہنچے گا۔ بعینہ اسی طرح جس طرح اعضاء جسم کے اعمال و وظائف میں مشغول ہوتے ہیں اور جسم کی قوت کا فائدہ ان کو بھی پہنچتا ہے۔"

محرکات

افغانی نے اجتماع کے اسباب پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ وہ اجتماع کے لیے نسبی رشتوں کی اہمیت سے منکر تو نہیں ہیں تاہم اسے محض ضرورت اور مجبوری کے طور پر اتحاد کا ذریعہ بتلاتے ہیں۔ وہ اپنے ایک مضمون "مسلمانوں کا تنزل و جمود" میں اس طرح رقمطراز ہیں "از روئے قیاس اخوت اور دیگر نسبی رشتوں کو ایک خاص درجہ حاصل ہے لیکن انسان کی عملی اور اجتماعی زندگی میں اس کا وجود صرف اس لیے ہے کہ ضرورتوں اور مجبوریوں کا لامتناہی سلسلہ رشتہ داروں اور خاندانوں کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ فوائد حاصل کرنے اور نقصان سے بچنے کے لیے ایک دوسرے کی امداد کریں یہ امداد کچھ مدت گزر جانے کے بعد دل میں رشتہ کی اہمیت کو راسخ کر دیتی ہے۔ اور پھر تا زندگی انسان رشتہ کی حفاظت کے لیے مستعد رہتا ہے۔ نفس جس طرح بھوک، پیاس اور سیرابی کو طبعی طور پر محسوس کرتا ہے اسی طرح رشتہ دار بھی آئی ہوئی مصیبت اور ظلم کے وقت دلی ہمدردی اور اس کی امداد کی ضرورت کو طبعی طور پر محسوس کرنے لگتا ہے۔ حالانکہ اس کی یہ کیفیت پہلے پہل محض ضرورت کی پیداوار تھی۔" ان کے نزدیک ہم خیالی یا ایک مزاج کا ہونا اجتماع کا سبب ہے۔

افغانی اجتماع کے اسباب سے زیادہ ان چیزوں سے بحث کرتے ہیں جو اجتماع پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "مزاجوں پر غذاؤں اور دواؤں اور مختلف موسموں اور ہواؤں کا نمایاں اثر پڑتا ہے۔ اسی طرح اس کی حکمت کا تقاضا یہ بھی ہے کہ ہر عمل اور ہر وضع بھی انسان کی ہیئت اجتماعی پر باقاعدہ اثر انداز ہوتی ہے۔ . . . . زندگی اور اس کے افعال پر کائنات کی جڑی بوٹیوں کی تاثیر کے اسباب ایک ماہر طبیب تک کی نظر سے غائب رہ سکتے ہیں مگر انسان کی اجتماعی ہیئت پر ان انفرادی حالات کے اثر انداز ہونے کا راز وہ راز ہے جس پر مطلع ہو جانا ہر اس شخص کے لیے آسان ہے جو اپنی بصیرت کی آنکھ ضائع نہ کر چکا ہو۔"

فضائل

افغانی کے نزدیک اجتماع انسانی میں سب سے زیادہ اہمیت فضائل کو حاصل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "وجود اجتماعی میں فضائل کو وہی حیثیت حاصل ہے جو وجود انفرادی میں قوتِ حیات کو ہے . . . . بہ الفاظ دیگر فضائل کی حیثیت

عالم انسانی میں وہی ہے جو فضائے عالم میں کشش کی ہے۔" اس کی مثال وہ یہ دیتے ہیں کہ جس طرح ستارے باہمی کشش کی وجہ سے قائم ہیں اسی طرح فضائل کے باعث اجتماع کا وجود برقرار ہے۔ وہ فضائل کی تشریح بھی کرتے ہیں ان کے نزدیک فضائل نفس کی ان خصلتوں کا مجموعہ ہے جو انسان کے درمیان الفت واتفاق کی بنیاد ڈالتی ہیں۔ مثلاً سخاوت، عفت وحیا، صداقت وامانت وغیرہ۔ فضائل کے ذریعہ قیام اجتماع کیوں کر ممکن ہے اس کی وضاحت میں وہ ایک ایک فضیلت کا ذکر تفصیل سے کرتے ہیں۔ مثلاً سخاوت کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ دو سخی آدمی کبھی ایک دوسرے کے ساتھ بخل سے پیش نہیں آئیں گے۔ اس لیے انہیں کاروبار اور معاملات میں ایک دوسرے سے نزاع کا اندیشہ نہیں ہو سکتا۔ اس کی مزید وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک شخص کی خصلت یہ ہوگی کہ حق کی راہ میں خرچ کرے گا اور حق کے تقاضا کے طور پر خرچ سے ہاتھ روکے گا۔ ان میں سے ہر ایک اپنے حدود سے واقف ہوگا جس سے تجاوز کرنے کو جائز نہ سمجھے گا۔ جب یہ لوگ آپس میں معاملہ کریں گے تو ان کے درمیان نزاع کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ اور بھی مثال دینے کے بعد افغانی کہتے ہیں "الغرض علمائے تہذیب نے جن جن اخلاق کو فضیلت کے اوصاف میں شمار کیا ہے ان میں سے ایک ایک پر غور کرو تو معلوم ہوگا کہ ہر خصلت کا خاصہ ہے کہ جن لوگوں میں پیدا ہو جاتی ہے تو وہ ان حدود تک آپس کے جھگڑے اور نزاع سے بچ جاتے ہیں اور ان میں الفت قائم ہو جاتی ہے۔"

وہ فضائل کے مجموعے کو عدل کے نام سے پکارتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کسی گروہ میں جب عدل پیدا ہو جاتا ہے تو اس کا ہر فرد عمل میں اپنی اپنی حد کے اندر رہتا ہے اور دوسروں کے حدود میں دخل انداز ہونے کی کوشش نہیں کرتا۔ اس طرح اس گروہ کے افراد میں مساوات اور یک جہتی پیدا ہو جاتی ہے۔

افغانی کا دعویٰ ہے کہ رذائل کے باعث انتشار اور پراگندگی پھیل جاتی ہے۔ لیکن اجتماع کے قیام کے لیے پھر فطرت یہ اہتمام کرتی ہے کہ اجنبی طاقت اس پر حملہ کر دے اور اسے جبراً اپنا تابع فرمان بنا لے اور زندگی کے کاروبار میں مشغول کر دے۔ اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ معاشی ضروریات بغیر اجتماعی زندگی کے پوری نہیں ہوتیں اور رذائل کی وجہ سے اجتماع کا وجود محال ہے۔ اس لیے اجتماعی شکل کو کسی حد تک برقرار رکھنے کے لیے خارجی طاقت کا دخل انداز ہونا ضروری ہوتا ہے۔

عقائد ثلاثہ

وہ فضائل کے حصول کا ذریعہ عقائد ثلاثہ کو بتلاتے ہیں۔ وہ عقیدے یہ ہیں:

اولؔ۔ انسان ایک زمینی فرشتہ ہے جو اشرف المخلوقات ہے۔

دومؔ۔ وہ جس دین کا پیرو ہے اس کے ماننے والے خیر الامم ہیں اور ان کے علاوہ تمام لوگ باطل اور

راہنما پرچیا۔
سوئم۔ انسان اس دنیا میں حصول کمالات کے لیے آیا ہے۔ جن کے ذریعے وہ اس دوسرے عالم میں منتقل ہو جائے گا جو اس تنگ وتاریک عالم سے جسے وہ بیت الاحزان کا نام دیتے ہیں زیادہ وسیع اور زیادہ مکمل ہے۔

افغانی کا دعویٰ ہے کہ ان عقائد ثلاثہ کے باعث افراد میں عمدہ عمدہ فضیلتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور ان کی جماعتی زندگی خوشگوار بن جاتی ہے چنانچہ وہ اپنے اس خیال کی توضیح اس طرح کرتے ہیں کہ پہلے عقیدے کی وجہ سے انسان حیوانی خصائل سے بچے گا اور جس قدر اس عقیدے میں پختگی آتی جائے گی اتنا ہی اس کی حیوانیت میں کمی ہوتی جائے گی اور عقل وخرد میں ترقی ہوگی۔ مدنی زندگی میں وہ اعلیٰ مراتب حاصل کرنے کے قابل ہو سکے گا۔ محبت، حکمت، اور عدالت کی امتیازی صفات سے متصف ہو جائے گا۔ برخلاف اس کے "اگر کوئی قوم یہ عقیدہ رکھتی ہو کہ انسان بھی حیوانات کے زمرے میں داخل ہے اور بعض اوصاف میں ان سے بھی پست درجہ رکھتا ہے تو پھر ظاہر ہے کہ کس قدر کمینگی اور رذالت کا ظہور ہوگا۔ ان سے دنیا میں کس قدر خرابیاں پیدا ہوں گی۔ ان کے نفوس میں کتنی پستی اور زبوں حالی آجائے گی۔ ان کے غور وفکر کی قوت سلب ہو جائے گی اور انہیں کسی کام کا نہ چھوڑے گی نہ آغاز پر نظر ہو گی اور نہ انجام پر۔"

دوسرے عقیدے کا فائدہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ انسان تمام قوتوں سے گوئے سبقت لے جانے کے قابل بن جاتا ہے اور عزت واقبال، فارغ البالی اور خوش حالی کے حصول کے لیے برابر جدوجہد جاری رکھتا ہے کیونکہ وہ اپنے آپ کو اور اپنی ہی قوم کو شرف ومجد کا مستحق سمجھتا ہے۔ اس طرح مدنی اور عمرانی میدان میں سب سے آگے نکل جانے میں یہ عقیدہ معاون ثابت ہوتا ہے۔

تیسرے عقیدے سے فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس عقیدے کا مالک اپنی عقل کو "معارف حق اور علوم صدق سے منور کرنے کی سعی کرے گا۔ . . . اور تمام قوائے فعلیہ اور کمالات عالیہ سے پوری طرح استفادہ کرتے ہوئے اپنے اوصاف اجاگر کرنے کی کوشش کرے گا . . . . . ہمیشہ اسی جدوجہد میں مصروف رہے گا کہ جائز طریقے سے مال و دولت حاصل ہو اور مناسب وموزوں طریقے سے اسے صرف کرے۔ . . . وہ دروغ گوئی، چالبازی، بے ایمانی، مکاری رشوت اور چاپلوسی سے دولت حاصل نہیں کرے گا۔" اجتماعی زندگی میں عدل وانصاف کو اپنا لائحہ عمل بنائے گا۔

افغانی انسان کو تمام فضائل ومراتب کا حقدار سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے "قوم کا ہر فرد نبوت کے سوا کہ یہ رتبہ الٰہی ہے اپنے آپ کو تمام مراتب وخصائل انسانی کا مستحق وسزاوار سمجھے، اپنی ذات میں نقص، انحطاط اور نااہلی کے تصور کو جگہ نہ دے۔"

اقتدار

افغانی اقتدار کی اہمیت سے واقف ہیں وہ اجتماعی زندگی کے لیے اقتدار کو اتنا ہی اہم بتلاتے ہیں جتنا کہ جسمانی زندگی کے لیے غذا اور پانی ہیں۔ ان کے نزدیک قوم کے نظام کی حفاظت اور قوم کی نشو ونما کے لیے اقتدار کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ وہ اس کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ قوم کے نشو ونما اور استحکام کا واحد ذریعہ یہ ہے کہ دوسری قوموں پر دست درازی کی جائے اور اس سے ساز وسامان حاصل کیا جائے۔ وہ واضح الفاظ میں کہتے ہیں کہ جس قوم نے ایسا نہ کیا وہ ایک نہ ایک دن مخالف طاقتوں کے دندان آز کا شکار ہو کر ملیا میٹ ہو جائے گی۔

افغانی حصول اقتدار کا طریقہ بھی بتلاتے ہیں۔ ان کے لیے اس کا واحد طریقہ یہ ہے کہ ایسا کام کیا جائے جو فضیلت اور کمال سمجھا جاتا ہو۔ نیز حصول عزت کے اس فطری جذبہ اور خداوندی الہام کے تقاضوں کو پورا کیا جائے۔ وہ آگاہ کرتے ہیں کہ اقتدار کی منزلیں بڑی دشوار گزار ہیں اور اس کے حاصل کرنے میں بڑی بڑی تکلیفیں جھیلنی پڑتی ہیں۔

حکومت

جمال الدین افغانی حکومت کو مطلوب بالذات نہیں سمجھتے بلکہ ان کے نزدیک حکومت حفاظت دین کا ایک ذریعہ ہے اور دین بھی تہذیب اخلاق کے وسیلہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے تہذیب اخلاق اور حصول فضائل بغیر حکومت کے ممکن نہیں۔ وہ حکومت کی اہمیت اور اس کی ضرورت ظاہر کرنے کے لیے قرآن مجید کی ان آیات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن میں کلمۂ حق کے بلند کرنے کے لیے مسلمانوں سے بار بار مطالبہ کیا گیا ہے اور خصوصاً اس آیت کا حوالہ دیتے ہیں جس میں مسلمانوں کو اس وقت تک چین سے نہ بیٹھنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک کہ فتنے کا مکمل استیصال اور طاعت اور فرمانبرداری خالص اللہ تعالیٰ کے لیے مسلم نہ ہو جائے۔ افغانی کہتے ہیں کہ اکثر احکام دین ایسے ہیں جن کا اجراء ایک مضبوط شرعی حکومت پر موقوف ہے۔ ان دلائل کے بعد ان کا مزید کہنا ہے "اگر اقتدار اور سیادت ۔۔۔ ۔۔۔۔ براہ راست مذہب میں شامل نہ بھی ہوتے تب بھی ان کا حاصل کرنا ضروری ہوتا کیونکہ ان کے بغیر دیگر فرائض کا انجام دینا ناممکن ہے۔" دوسرے موقع پر وہ مزید وضاحت کرتے ہیں کہ "شریعت نے مسلمانوں کی سیادت اور بزرگی کا مطالبہ اس شدومد سے کیا ہے کہ اگر کوئی مسلمان اجنبی تسلط سے گلو خلاصی کرنے سے عاجز ہو گیا ہو اور اپنے مخالفین کا حاکم بننے کے بجائے ان کا محکوم بن گیا ہو تو اس سرزمین کو جو اب اس کا وطن نہیں رہی بلکہ دار الحرب ہے، چھوڑ کر ہجرت کر جائے۔"

طرز حکومت

جمال الدین افغانی نے اپنے مضامین میں جابجا طرز حکومت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ وہ شخصی حکومت کے

شدید مخالف ہیں اور اسے قوم کے زوال کا سبب بتلاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں " جس قوم کا اپنے معاملات کے حل وعقد میں کوئی اختیار نہ ہو۔ ملی و ملکی امور کے بارے میں اس سے مشورہ نہ لیا جائے۔ اپنے عمومی فائدوں کی خاطر اس کے ارادے بے کار اور بے نتیجہ اور اس کی آواز صدا بصحرا ثابت ہو اور اسے ایک ہی مستبد حاکم کے سامنے جھکنا پڑے اور اس حاکم کا ارادہ ہی قانون متصور ہو اس کی خواہش ہی پر نظام حکومت کا دارومدار ہو۔ جو اپنی مرضی کے مطابق فیصلے کیا کرے اور من مانی کارروائی کرنے میں مطلق العنان ہو۔ ایسی قوم کسی حالت پر قائم نہیں رہ سکتی۔ نہ اس کی رفتار ترقی کسی قانون اور نظام کے ماتحت منظم ہو سکتی ہے۔ وہ سعادت و شقاوت، علم اور جہالت، دولت اور فاقہ کشی اور عزت اور ذلت کی کش مکش میں کبھی تنزل اور کبھی ترقی سے دوچار رہتی ہے۔" گویا کہ ان کی رائے میں شخصی حکومت کی وجہ سے قوم میں استحکام ناممکن ہو جاتا ہے اور آئے دن اس کے حالات میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔

جمہوریت

افغانی جمہوری نظام کی تعریف میں رطب اللساں ہیں۔ لیکن وہ اس بات سے بھی آگاہ ہیں کہ اس نظام کی کامیابی اور ناکامی کا انحصار بہت حد تک ان افراد پر ہے جن کے سپرد کاروبار مملکت چلانے کا فرض کیا گیا ہے۔ اگر اعلیٰ کردار کے افراد کسی قوم کو میسر آجائیں تو وہ قوم دنیا کی زبردست طاقت بن جائے گی جسے کوئی مغلوب نہیں کر سکتا۔ وہ کہتے ہیں " دنیا کی کوئی قوم ایسی بتا سکتے ہو جس میں عہدیداروں کو معزول کرنے یا منصبوں پر فائز کرنے کے اختیارات رکھنے والے، حراست و پاسبانی اور نظم و ضبط کرنے کا فرض انجام دینے والے، محاصل کو جمع کرنے اور مصائب سے بچاؤ کی تدبیریں سوچنے والے اور ان کے سارے امور کو چلانے والے اور ضروریات کا اہتمام کرنے والے قوم ہی کے افراد ہوں۔ خواہ طبقۂ علیا سے تعلق رکھتے ہوں یا طبقہ متوسط سے یا عوام الناس میں سے ہوں اور پھر ان منصب داروں میں بھی ہر شخص قومی حقوق کا محافظ ہو۔ قوم کے مقاصد، قومی امور اور اجتماعی مصلحتوں کے خلاف کسی اور مصلحت کی طرف مائل نہ ہو۔ قومی امور میں سے کسی امر کا اہتمام کئے بغیر نہ چھوڑے اور اس طرح یہ ساری جماعت ایک مضبوط عمارت کا نمونہ پیش کرتی ہو کہ جسے نہ آندھیاں ہلا سکیں اور نہ زلزلے لرزا سکیں۔ ان سب کی انفرادی طاقتوں سے قوم کی اجتماعی طاقت کو تقویت پہنچے۔ جس سے وہ اپنے مقام کی حفاظت اور اپنے شرف اور بزرگی کی حمایت کر سکے۔ اور اغیار کے حملوں اور یورشوں کا جواب دے سکے۔ اگر ایسی قوم موجود ہے تو وہی قوم ہو گی جس میں فضائل کا دور دورہ ہو اور مکارم اخلاق کی بلند پائگی مسلم ہو چکی ہو۔"

مندرجہ بالا اقتباس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر قوم کی حکومت خود قوم کے افراد کے ہاتھوں میں ہو قطع نظر اس کے کہ وہ افراد اس قوم کے کس طبقے سے تعلق رکھتے ہیں تو افغانی اس کو جمہوری حکومت کا نام دیتے ہیں۔ البتہ ان افراد میں وہ

دیانت وامانت، بلند اخلاق اور اعلیٰ کارکردگی کو ضروری بتلاتے ہیں۔

جہاں تک کہ اشتراکی طرز حکومت کا تعلق ہے افغانی اس کے شدید مخالفین میں سے ہیں۔ وہ اس مساوات کو تسلیم کرنے کے لیے آمادہ نہیں جس کے قائم کرنے کے لیے اشتراکیت کے علمبردار کوشاں ہیں۔ وہ اپنے رسالہ رد نیچریت میں لکھتے ہیں کہ نیچریوں کی تمام تر کوشش یہی ہے کہ کسی ایک شخص کو کسی چیز میں دوسرے پر برتری اور فوقیت نہ رہے اور سب کے سب مساویانہ حیثیت سے زندگی بسر کریں۔ ایسے نظام کی خرابی وہ یہ بتلاتے ہیں کہ "جب یوں ہوگا تو ظاہر ہے ہر شخص مشقت طلب کاموں سے جی چرائے گا اور اس کا نتیجہ سوائے اس کے اور کچھ نہ ہوگا کہ معاشی زندگی تباہ و برباد ہوگی معاملات و تعلقات باہمی کی چلتی گاڑی رک جائے گی۔ اور انجام کار نوع انسانی بحالت درماندگی ہلاکت کی وادی میں گر کر فنا ہو جائے گی۔۔۔۔۔ تمام ظاہری اور باطنی کمالات، صوری و معنوی ترقیات، علوم و معارف اور صنعت و حرفت نیست و نابود ہو جائیں گے۔ اور انسان شرافت و انسانیت کے اعلیٰ مقام سے گر کر حیوانوں کی سی ذلت و خواری اور مصائب و آلام سے پُر زندگی گزارنے پر مجبور ہو جائے گا۔"

سربراہ مملکت

ابن خلدون سے پیشتر جتنے بھی مسلم مفکرین گزرے ہیں وہ اس بات کے علمبردار تھے کہ پوری مملکت اسلامیہ ایک ہی فرمانروا کے زیر فرمان ہونی چاہیئے۔ ابن خلدون پہلا مفکر ہے جس نے ایک ہی وقت میں دو یا دو سے زائد خلفا کے وجود کو جائز قرار دیا۔ افغانی نے بھی اسی نظریہ کو اپنایا ہے۔ ان کے زمانے میں بہت سی چھوٹی چھوٹی اسلامی حکومتیں کرۂ ارض پر پھیلی ہوئی تھیں۔ اور عثمانی خلافت کا اقتدار بھی برائے نام باقی رہ گیا تھا۔ ایسے زمانے میں افغانی جیسا عملی شخص یہ نظریہ کیسے پیش کر سکتا تھا کہ تمام اسلامی دنیا ایک ہی شخص کے زیر نگین ہونی چاہیئے۔ وہ مسلمانوں کو ایک قوم تو کہتے ہیں لیکن ان کے نزدیک یہ غیر ضروری ہے کہ ساری کی ساری قوم ایک ہی شخص کے زیر فرمان ہو بشرطیکہ ان میں اتحاد و تعاون ہو اور ایک دوسرے کے دکھ سکھ میں برابر کے شریک ہوں۔ وہ اپنے مضمون اتحاد اسلامی میں لکھتے ہیں " مسلمانوں کی علاحدہ قومیت اور تقسیم نہیں وہ صرف ایک ہی قومیت رکھتے ہیں اور وہ ہے اسلام۔ ان میں بادشاہوں اور ارباب اقتدار کے تعدد کی وہی حیثیت ہے جو قبیلہ میں متعدد رئیسوں یا ایک جنس کے افراد میں کئی سرداروں کی ہوتی ہے۔" وہ اسی مضمون میں آگے چل کر کہتے ہیں "میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ ان تمام ممالک میں کسی شخص واحد کی حکمرانی تسلیم کی جائے کیونکہ ممکن ہے کہ اس بات کو ناقابل عمل اور مشکل سمجھا جاتے لیکن یہ ضرور چاہتا ہوں کہ ان سب پر قرآن کا حکم غالب رہے اور سب مذہب اسلام کو اپنے اتحاد و اتفاق کا ذریعہ بنالیں۔ ہر صاحب مملکت اپنے ملک کی نگہبانی کرتے ہوئے اپنے ہمسایوں کی حفاظت میں پوری طرح کوشاں رہے کیونکہ اس کی زندگی ہمسایہ

مملکت کی زندگی سے وابستہ اور اس کی بقا ہمسایہ کی بقا کے بغیر ناممکن ہے۔" اس طرح افغانی کے نزدیک اگر تمام حکمران اسلام کا بول بالا کرنے میں متحد ہوں اور ایک دوسرے کے مونس و غمخوار بنیں تو متعدد حکمرانوں کے باوجود اسلامی قومیت متاثر نہیں ہوتی ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ عملی طور پر اس سے زیادہ عمدہ حل کا پیش کیا جانا ممکن نہیں ہے۔

اوصاف

افغانی سربراہ مملکت کے اوصاف کی بھی نشاندہی کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ حاکم کا عمدہ اوصاف کے ساتھ متصف ہونا بے حد ضروری ہے کیونکہ قوم کے تمام اچھے یا برے حالات کا انحصار حکمران ہی پر ہوتا ہے۔ وہ حکمران میں تین بنیادی اوصاف کا ہونا ضروری بتلاتے ہیں اول یہ کہ صاحب رائے ہو۔ دوم یہ کہ بلند حوصلے کا مالک ہو۔ سوم یہ کہ سلیم الطبع ہو۔ افغانی ان اوصاف ثلاثہ یعنی اصابت رائے، بلند حوصلگی اور سلیم الطبعی کے بے شمار فوائد گنواتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ ایسا حکمران قومی سیاست کی تدبیریں عدل سے کام لے گا اور اس کی وجہ سے ملک کے طول و عرض میں عدل ہی کا دور دورہ ہو جائے گا۔

۲۔ ان اوصاف کا حامل حکمران علم کا بڑا قدردان ہو گا اور علم کی عمارت کو بلندی تک پہنچا دے گا۔

۳۔ اس کا وجود صنعت و حرفت کے فروغ کا باعث ہو گا۔ اس کی وجہ سے نئی نئی صنعتیں پیدا ہو جائیں گی۔ صرف یہی نہیں بلکہ ان صفات کا حامل سربراہ مملکت صنعتوں میں مہارت پیدا کرنے کی سہولتیں بھی عوام کے لیے فراہم کرے گا۔

۴۔ ایسے حاکم سے عوام کی اخلاقی اصلاح بھی خود بخود ہو جائے گی۔ عوام میں عزت اور خودداری پیدا ہوگی لوگ شجاعت، غیرت اور عزت نفس جیسے بہترین فضائل سے آراستہ ہونے کے لیے آمادہ ہو جائیں گے۔ پھر یہ فضائل ان کے راحت و آرام کا باعث بنیں گے۔

افغانی مزید وضاحت کے لیے ایسے حاکم کا بھی ذکر کرتے ہیں جو ان صفات سے عاری ہو۔ ان کا کہنا ہے

"اگر قوم کا حاکم جاہل، بد اخلاق، پست ہمت، کم حوصلہ، بزدل، بیوقوف، خسیس اور کج رو ہو تو وہ اپنے تصرف اور تدبیر سے قوم کو نقصان کے گڑھے میں گرائے گا۔ اس کی آنکھوں پر جہالت کے پردے ڈال دے گا۔ اور اسے فقر و فاقہ میں مبتلا کر دے گا۔ تمرد اور اقتدار پسندی میں عدل کی شاہراہ سے ہٹ جائے گا۔ اور سرکشی کے مختلف دروازے کھول دے گا۔ ایسی حکومت میں قومی اور طاقت ور رعایا کمزور ہو جائے گی۔ نظام بگڑ جائے گا اور اخلاق فاسد ہو جائیں گے۔ قومی آواز کمزور ہو جائے گی اور عوام پر ہر وقت یاس و ناامیدی چھائی رہے گی۔ ایسے حالات

میں اہل غرض سلطنتوں کی للچائی ہوئی نظریں قوم پر پڑنے لگتی ہیں۔"

فرائض

سربراہ مملکت کے فرائض میں افغانی کے نزدیک اہم ترین فریضہ قیام عدل ہے۔ ان کے نزدیک عدل میں تین امور خاص طور پر داخل ہیں۔ اول ہر حق دار کو اس کا حق دینا۔ دوم ہر چیز کو مناسب جگہ دینا۔ سوم سلطنت کا کاروبار انہی لوگوں کے سپرد کرنا جو اسے سر انجام دینے پر قدرت رکھتے ہوں۔ وہ عدل کے فوائد کی بھی ایک فہرست پیش کرتے ہیں جن میں ملک کی حفاظت، بادشاہ کی قوت کا سبب، شوکت و تسلط کی بنیاد کا استحکام، داخلی نظام میں خلل واقع ہونے سے بچاؤ شامل ہیں۔ انہوں نے عدل کی اہمیت میں قرآن کریم کی اس آیت کا حوالہ دیا ہے ان اللہ یامر کم بالعدل والاحسان (بیشک اللہ تعالیٰ عدل و احسان کرنے کا حکم دیتا ہے) وہ مزید کہتے ہیں کہ "جس طرح باقی اجزائے عالم کے بارے میں سیدھا راستہ چھوڑنا اور اعتدال سے تجاوز کرنا ان کی ہستی کو ختم کر دیتا ہے اس طرح اجتماع انسانی کے بارے میں جادۂ اعتدال کو چھوڑ دینے سے اس کی ہستی ختم ہو جاتی ہے۔" ان کا کہنا ہے کہ من یوت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا (جس شخص کو حکمت سے نوازا گیا تو بلاشبہ اسے ایک بہت بڑے خیر سے نوازا گیا) اس آیت میں حکمت سے مراد عدل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں عدل کی تاکید اور ظلم کی ممانعت کی گئی ہے۔ اس کے مخاطب زیادہ تر ارباب حکومت ہی ہیں اور عدل صفات الٰہیہ میں اہم ترین صفت ہے۔

افغانی نے اس امر سے بھی بحث کی ہے کہ اگر کوئی جابر و ظالم بادشاہ برسر اقتدار آجائے تو عوام پر کیا فرض عائد ہوتا ہے۔ مسلم مفکرین میں بھاری اکثریت ان لوگوں کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حکمران کتنا ہی خراب ہو لیکن رعایا کو اس کے خلاف علم بغاوت بلند نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ اس سے فتنہ و فساد کا دروازہ کھل جائے گا۔ حتیٰ کہ ابن خلدون بھی ظالم فرمانرواؤں کی برطرفی کا حق عوام کے سپرد کرنا پسند نہیں کرتا۔ ابن تیمیہ بھی اسی خیال کے حامی ہیں۔ لیکن افغانی ظالم حکمران کے خلاف بغاوت کر دینے کے حق میں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ظالم حاکم کے برسر اقتدار آجانے کے بعد قوم میں زندگی کے آثار موجود ہوں اور مشیت الٰہی بھی اس قوم کے لیے خیر و برکت کی خواہاں ہو تو عوام میں سے چند اصحاب رائے اور ارباب ہمت اکٹھے ہو کر اس زہریلے پودے کو بیخ و بن سے اکھاڑ دیتے ہیں اور پیشتر اس کے کہ اس کے زہریلے اثرات پوری قوم میں پھیلیں وہ لوگ اس کا خاتمہ کر دیتے ہیں۔ اس کے عوض وہ اپنے مقاصد کے لیے پاکیزہ اصولوں کا پودا لگا دیتے ہیں۔" اگر قوم میں جابر حکمران کو برطرف کرنے کی سکت نہ ہو اور وہ بے وقوف و ظالم حاکم کو من مانی کارروائی کرنے کا اختیار دیدے تو ایسی قوم غلامی کی ذلت

میں مبتلا ہوکر رسوا اور خوار ہو جاتی ہے۔

قیام عدل کے علاوہ افغانی کے نزدیک سربراہ مملکت پر ایک اور فرض اراکین حکومت کی قدر دانی ہے۔ انہوں نے "عائدین سلطنت" کے عنوان کے تحت ایک مضمون میں لکھا ہے "قوم کے بڑے بڑے کارکن جب دیکھتے ہیں کہ صاحب سلطنت ان کی خدمات کی قدر نہیں کر رہا ہے تو سلطنت کے کاروبار میں وہ دلچسپی لینا چھوڑ دیتے ہیں۔ ان میں خود غرضی بیدار ہو جاتی ہے۔ اور وہ اپنے مخصوص منافع کو فرائض عامہ پر ترجیح دیتے ہیں اس طرح قوم کے نظام میں خلل پڑتا ہے"۔ اس لیے قوم کے معزز اور لائق افراد کی قدر دانی کرنا وہ بادشاہ کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔

ان کے نزدیک حکمران پر یہ بھی فرض ہے کہ وہ شخصی اقتدار سے الگ تھلگ رہے اور احکام الٰہی کے تابع فرماں رہے۔ اس کا فائدہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ اس سے اثر و نفوذ بڑھتا ہے۔ وہ واضح الفاظ میں کہتے ہیں "جب بھی کسی نے جاہ و جلال کے حصول میں عام مسلمانوں پر تفوق حاصل کرنے اور اپنی رعایا کی بہ نسبت وسائل آرام سے زیادہ متمتع ہونے کی کوشش کی ہے افراد نسلی تعصب کی طرف مائل ہو گئے ہیں۔ اختلاف بڑھ گیا ہے اور اس حاکم کا تسلط محدود ہو کر رہ گیا ہے۔" عیش پرست حکام کی وجہ سے عوام کی ہمتیں پست ہو جاتی ہیں اور وہ عملی زندگی میں تگ و دو کرنے سے جی چرانے لگتے ہیں۔ افغانی نے ہمعصر فرمانرواؤں پر نہایت دلچسپ نکتہ چینی کی ہے وہ کہتے ہیں "ہماری ہمتوں کو پست کرنے والے اور قومی حس کو عمل سے روکنے کے ذمہ دار وہ شراب کے متوالے ہیں جو لذیذ غذاؤں، نرم نرم ریشمی بستروں، فلک بوس عمارتوں، خدمت گزاروں اور حاشیہ نشینوں کے انبوہِ کثیر کے شوق میں فکر فردا سے بالکل بے نیاز ہو بیٹھے ہیں۔ وہ جشنوں اور تقریبات کے موقع پر بڑی بڑی مجلسیں قائم کر کے صدر نشین بنتے ہیں۔ جھوم جھوم کر سر ہلاتے اور شانوں کو حرکت دیتے ہیں اور یوں اپنی شان و شوکت کا اظہار کر کے سرکاری کاغذات میں نئے نئے القاب درج کر لیتے ہیں جن کے مسمی کا دنیا میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔ یہ اخلاق سے گرے ہوئے لوگ ان بوسیدہ رسوم کے وہمی تصور میں محو ہو کر کسی گراوٹ کو قبول کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ یہ لوگ اپنے گھروں میں دشمنوں کی ایسی ایسی ریشہ دوانیوں کو برداشت کر لیتے ہیں جنہیں کوئی غیرت مند انسان موت کی حد تک پہنچے بغیر برداشت نہیں کر سکتا۔ ہاں یہی لوگ مسلمانوں کی گردنوں کے طوق اور پاؤں کی بیڑیاں بنے ہوئے ہیں۔ انہی لوگوں نے ان شیروں کو (مسلمانوں کو) اپنے شکار سے روکا اور خود اس شکار کو لومڑیوں کی طرح لقمۂ دہن بنا گئے۔"

افغانی کے نزدیک سربراہ مملکت کا ایک فرض عائدین سے مشورہ لینا بھی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ نے ایک پوری قوم کی حفاظت کا ذمہ دار اور کفیل بنایا ہو تو اس قوم کی نقل و حرکت اور عزل و

نصب کا مختار کل وہی ہوگا۔ ایسا شخص بلا شبہ تجربہ کاروں سے مشورہ لینے اور ان کی رائے سے فائدہ اٹھانے کا زیادہ محتاج ہے۔ اسے اس شخص کے مقابلے میں اس مشورہ کی کہیں زیادہ ضرورت ہے جو صرف اپنی ذات سے متعلق جدوجہد میں مصروف ہے۔ پھر جتنا اس کا حلقۂ اقتدار وسیع ہوگا اتنی ہی صلاح و مشورہ کی حاجت بھی بڑھ جائے گی۔" وہ شوریٰ کی اہمیت یوں بتلاتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معصوم تھے لیکن اس کے باوجود آپؐ کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ:

وشاورھم فی الامر (معاملات میں ان سے مشورہ لو) اور مومنین کی صفات میں" **وامرھم شوریٰ بینھم** (ان کے معاملات آپس کے مشورے سے طے ہوتے ہیں) فرمایا ہے۔ افغانی جہاں عذاب الٰہی کے نزول اور اقوام کے زوال کے اسباب سے بحث کرتے ہیں ان میں وہ اختلاف و افتراق، ناقابل اعتماد افراد پر اعتماد کرنا، اجنبی عنصر کی دخیلکاری وغیرہ کے علاوہ اہم سبب "حکومت میں خود رائی کا اظہار اور مشورہ سے انکار" بتلاتے ہیں۔

عمال حکومت

افغانی نے عمائدین سلطنت کی اہمیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ ان کے نزدیک ملکوں کی حفاظت اور سلطنت کی رکھوالی کے لیے عمائدین سلطنت کا ہونا نہایت ضروری ہے حتیٰ کہ ان کا کہنا ہے کہ مستحکم فصیل، مضبوط قلعے، قوی سپاہ، لاتعداد سامان حرب کی کوئی حیثیت نہیں جب تک کچھ اصحاب فکر و تدبیر اور ارباب عقل و تجربہ موجود نہ ہوں جو نظم و نسق کی ذمہ داری اپنے کاندھوں پر لیں اور عدل قائم کر کے امن قائم کریں۔

عمال حکومت کے اوصاف سے بھی افغانی نے بحث کی ہے ان کے نزدیک مندرجہ ذیل اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے:

(۱) عمائدین کے دل سلطنت کی محبت سے معمور ہوں حتیٰ کہ جب کبھی سلطنت کے مفاد کو کوئی نقصان پہنچے تو ان کو دلی تکلیف ہو۔

(۲) رعایا کے ساتھ شفقت و مہربانی کا جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہو۔ حتیٰ کہ کسی خطرہ سے دوچار ہو تو وہ بے چین ہو جائیں۔

(۳) جذبۂ حمیت کا پایا جانا بھی ایک ضروری وصف ہے۔

(۴) عمائدین میں جوش و خروش ہو جسے وہ "حرارت" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں جو ان اعمال حکومت کو ادائیگی فرائض پر آمادہ کرے اور ناموزوں اور غیر مناسب حرکات کرنے سے باز رکھے۔

افغانی کا دعویٰ ہے کہ" ان بلند اور پسندیدہ اوصاف سے متصف ارکان حکومت اپنے فرائض و اشغال کو بجا طور پر ادا کرتے اور عوام کو نقصان سے بچانے پر قادر ہو سکیں گے۔" ان کے نزدیک عمال حکومت کے

فرائض میں مندرجہ ذیل امور اہم ہیں (۱) قیام امن (۲) قیام عدل (۳) شریعت کے حدود اور احکام کی نگرانی (۴) غیر ممالک سے اپنی مملکت کے تعلقات پر کڑی نظر رکھنا اور (۵) صحت مند سیاست کے ذریعہ ملک کو شایان شان بلند مرتبہ پر پہنچانا۔

عمال کا انتخاب

اب رہا یہ سوال کہ عمال کے انتخاب کے سلسلہ میں کن امور کو پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ وہ سربراہ مملکت کو تاکید کرتے ہیں کہ کاروبار مملکت کو لائق اور قابل اشخاص کے سپرد کرنا چاہیئے۔ لیکن وہ اس بات سے واقف ہیں کہ ایسے افراد کی دستیابی ذرا مشکل کام ہے۔ وہ خود کہتے ہیں کہ سربراہ مملکت زر کثیر خرچ کر کے بڑے سے بڑا لشکر جمع کر سکتا ہے۔ لیکن سمجھدار، ہمدرد، غیرت مند، اور برگزیدہ افراد محض روپیہ خرچ کر کے میسر نہیں آسکتے۔ انہوں نے عمال کے انتخاب کے سلسلے میں ایک عام اصول یہ بتلایا ہے کہ طبعی قواعد کی پیروی کی جانی چاہیئے۔ ایک مضمون میں انہوں نے لکھا ہے "جو شخص ناموس طبعی کو راہبر بناتا ہے اور اس کے دکھلائے ہوئے راستے پر قدم بقدم چلتا ہے۔ وہ بہت کم رائے کی غلطی یا بے راہ روی میں مبتلا ہوتا ہے۔" ان کا دعویٰ ہے کہ اگر انسانی غلطیوں کا مکمل جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت عیاں ہو جائے گی کہ ان غلطیوں کا سب سے بڑا سبب "قانون فطرت سے کنارہ کشی اور کائنات کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی سنت جاریہ کے مطابق عمل سے انحراف" ہے۔ چونکہ وہ عمائدین سلطنت میں حب الوطنی، رعایا کے ساتھ شفقت، جذبۂ حمیت اور ادائیگی فرائض میں جوش و خروش کو ضروری بتلاتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک ان اعمال کا اسی قوم سے تعلق رکھنا ضروری ہے۔ اس کی وہ دلیل یہ دیتے ہیں "قانون فطرت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اور سلطنت رعایا کے بارے میں شفقت، مہربانی، حمیت اور غیرت صرف انہیں لوگوں کا حصہ ہے جن کا خاندانی رشتہ قوم کے ساتھ مضبوط اور برادرانہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کی فطرت میں یہ خاصیت رکھی ہے کہ جو شخص قوم کے ساتھ جنسیت اور مسلک کے رشتے میں مربوط ہو وہ قوم کے بارے میں اپنی ذمہ داریوں اور تعلق کا خاص خیال رکھتا ہے۔ اس لیے اس تعلق میں اس کے ساتھ جتنے لوگ بھی مربوط ہیں ان سب کی طرف سے وہ ذلت اور ظلم کی مدافعت اسی طرح کرتا ہے جس طرح اپنے گھر اور جاگیر کی کرتا ہے۔"

اس طویل تمہید کے بعد وہ سربراہ مملکت کو ہدایت دیتے ہیں کہ عمال حکومت کے انتخاب کے وقت صرف وہی قسم کے لوگ پیش نظر رہیں۔ پہلا وہ شخص جس کے ساتھ حاکم کا رشتہ مضبوط ہو اور مضبوطی بھی ایسی ہو جس میں کمزوری اور انقطاع کا امکان نہ ہو۔ مزید یہ کہ حاکم کے تمام رشتہ دار بھی اس شخص کا احترام کرتے ہوں۔ افغانی کے اس نظریہ کو عملی جامہ پہنانے کی صورت میں خویش پروری کی وبا عام ہو جانے کا شدید اندیشہ ہے۔ پھر ایسی صورت میں جبکہ حاکم اعلیٰ اور رعایا مختلف قوموں سے تعلق رکھتے ہوں تو مشکلات میں زبردست اضافہ ہو جائے گا۔ اگر حاکم اعلیٰ

افغانی کے مشورے کے مطابق کاروبار مملکت کو اپنے ہم جنس اور ہم قوم افراد کے سپرد کرے تو یہ امر رعایا کی بدگمانی کا باعث ہوگا۔ اور اگر رعایا کے ہم جنس افراد کو برسر اقتدار لایا جائے تو حاکم اعلیٰ اور عمال میں تعاون کا ہونا دشوار ہو جائے گا۔

دوسرا شخص جس کے عامل بنائے جانے کی افغانی سفارش کرتے ہیں وہ ہے کہ صاحب سلطنت اور اس میں کوئی گہرا تعلق ہو جو مضبوطی اور استواری میں خاندانی رشتے کا قائم مقام ہو بلکہ دلوں میں اس کی قدر و منزلت خاندانی رشتہ کی قدر و منزلت سے زیادہ ہو۔ اس تعلق کی مثال وہ اسلام سے دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ مسلمان اسلام کو ہر ایک تعلق اور رشتہ سے بہت برتر سمجھتے ہیں نیز اسلام کا اثر مختلف گروہوں اور قبیلوں پر ایک ہی جیسا ہے۔ ایسے لوگوں سے بھی ملکی حمیت اور ہمدردی کی توقع رکھی جا سکتی ہے۔

افغانی کا دعویٰ ہے کہ اگر حاکم اعلیٰ اور اس کے ماتحت عمال میں اگر ان دو تعلقات ــــــ رشتہ اور دین ــــــ میں سے کوئی بھی تعلق نہ ہو تو عمال حکومت کی حیثیت مزدور سے زیادہ نہیں ہے۔ ایسے لوگوں کو ملک و سلطنت سے زیادہ مال و دولت سے محبت ہوتی ہے۔ بالخصوص وہ غیر ملکی افراد کے اخلاق کو بے حد مشتبہ بتلاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ غیر ملکی اپنے وطن سے دوسرے ملک میں صرف اسی لیے جاتے ہیں کہ وہ زر و مال حاصل کریں۔ اور ایسا شخص جس نے زر و مال کو اپنی زندگی کا مقصد بنا لیا ہو اس پر اعتماد کرنا حماقت ہے کیونکہ وہ حق و باطل، وفاداری اور غداری، امانت اور خیانت میں کوئی تمیز نہیں کرے گا۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ ان غیر ملکیوں کو کاروبار مملکت سپرد کر دیا گیا تو ان کی تمامتر توجہ اپنی ہی قوم کو فائدہ پہنچانے اور اس کو بالادستی دلانے کی طرف مبذول رہے گی۔ افغانی کے عہد میں بھی تقریباً تمام اسلامی ممالک میں یورپی اقوام کے لوگ بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے۔ ان کا کام سوائے اس کے کچھ نہ تھا کہ وہ اسلامی ممالک میں رہ کر حکومت کی جڑیں کھوکھلی کرتے رہیں اور اپنے ملک کے مفاد کی حفاظت کریں۔ آج بھی افغانی کا یہ نظریہ مسلم ممالک کو دعوت فکر دے رہا ہے اور ان کے یہ الفاظ ایک صدی گزر جانے کے بعد بھی کس قدر سچے ہیں کہ "ممالک اسلامیہ میں جو اجنبی افراد ملازمت کر رہے ہیں . . . . ان کے دلوں میں سچائی اور امانت کا کوئی جذبہ نہیں۔ ہاں دھوکے اور خیانت کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں۔"

افغانی نے حاکم اور ماتحت عملے میں مکمل تعاون اور اعتماد کی ضرورت پر بھی زور دیا ہے اور دونوں کا ہم خیال ہونا ضروری بتلایا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "جس کام میں اس شخص پر اعتماد کیا جائے جو قابل اعتماد نہ ہو اور جس کا آسرا لینا کارآمد نہ ہو وہ کام خلل پذیر اور فاسد ہو جائے گا۔ اگر دو شخصوں کی طبیعت میں کوئی لگاؤ نہیں ان دونوں کے درمیان کوئی حقیقی تعلق نہیں۔ وہ دونوں کسی صحت مند رابطہ میں مربوط نہیں۔ ان میں سے ایک کی طبیعت میں وہ جذبہ ہی نہ ہو

جو دوسرے کی مصلحت کی رعایت کرنے اور اس کا راز چھپانے پر آمادہ کرے۔ نہ اس کی فطرت میں وہ داعیہ موجود اپنے ساتھی کو نفع پہنچانے، اس کی تکلیفیں دور کرنے کے لیے تیار کرے اور پھر بھی مؤالذکر اپنے کام میں اس پر اعتماد کرتا ہے تو اس میں کیا شک ہے کہ ایسے شخص کا انجام برا ہوگا۔ اگر وہ بادشاہ ہے تو اس کی سلطنت ختم ہو جائے گی۔ اور حاکم ہے تو اس کی حکومت جاتی رہے گی۔" ابن تیمیہ کے نزدیک حاکم اعلیٰ اور عامل میں متضاد اخلاق ہونے چاہئیں تاکہ ایک دوسرے کی تکمیل کرے۔ افغانی اس سے اختلاف کرتے ہیں۔

افواج

عمائدین کے صحیح انتخاب کے بعد وہ جس چیز پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں وہ فوج ہے۔ وہ فوجوں کے جمع کرنے اور انہیں آلات جنگ سے لیس کرنے کی ضرورت نہایت دلچسپ پیرائے میں بیان کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے "کسی ملک کا امیر، کسی سلطنت کا مالک اگر تھوڑی دیر کے لیے اپنی طرف متوجہ ہو تو اسے معلوم ہوگا کہ اس کا وطن ہر وقت لالچیوں کے نرغے میں ہے۔ انسان فطری طور پر ہر وقت اپنے پڑوسیوں کے ملک پر قبضہ کرنے کی فکر میں رہتا ہے۔ چنانچہ وہ دیکھے گا کہ اس کے پڑوسی یہی چاہتے ہیں کہ اس کی قوم کو ذلیل کریں۔ باشندگانِ ملک کو غلام بنائیں۔ ان کی زمین کی پیداوار اور ان کی محنت کا پھل ان کے ہاتھوں سے چھین کر اپنے ہم وطنوں کو دلائیں۔" اسی لیے وہ ملک کی مدافعت کے لیے فوج اور سامان جنگ جمع کرنے کو والیانِ حکومت کے لیے لازمی بتلاتے ہیں اور انہیں تنبیہ کرتے ہیں کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو وہ اپنے ملک کو ہلاکت کا لقمہ بنائیں گے۔ اور اپنے آپ کو خطرات کے عمیق غاروں میں دھکیل دیں گے۔ افغانی فرمان الٰہی کا حوالہ دیتے ہیں کہ: اعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ (اپنے دشمنوں کے مقابلے کے لیے طاقت کا ہر وہ حربہ تیار رکھو جو تمہارے بس میں ہو) اور کہتے ہیں ما استطعتم میں سامانِ جنگ کے انواع و اقسام اور مقدار کی کوئی تعیین نہیں ہے اس لیے زمانے کے تقاضے اور خطرناک دشمنوں کے حالات کے مطابق اسلحات کا فراہم کرنا فرض ہے۔ اسی لیے وہ جدید اسلحات کے نہ صرف حاصل کرنے بلکہ ان کے ایجاد کرنے کی ضرورت پر بہت زور دیتے ہیں۔ مہلک ہتھیار اور تباہ کن آلات کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔

جہاد

افغانی پوری طرح مسلم عوام کے لیے جہاد کی اہمیت واضح کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ حق کی راہ میں قدم بڑھانا اور حق کے بول بالا کرنے کے لیے جان و مال کو قربان کر دینا مومن کی سب سے پہلی علامت ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ قرآن مجید نماز کو قائم کرنے، زکوٰۃ دینے اور جنگ و جدل سے باز رہنے کی تعلیم پر اکتفا نہیں کرتا کیونکہ ان اعمال میں مومن، کافر اور منافق سب شریک ہو سکتے ہیں۔ عدل الٰہی کو پھیلانے اور کلمۂ حق کو بلند کرنے کے لیے جاں نثاری کو قرآنِ کریم نے

بنیادی رکن قرار دیا ہے۔ اسی لیے وہ ایک مضمون میں بزدلی کی مذمت یوں بیان کرتے ہیں: "بزدلی ایک جال ہے جو نفوسِ انسانی کو شکار کرنے اور قوموں کا صفایا کر جانے کے لیے حوادث زمانہ نے پھیلا رکھا ہے جس میں شیطان اللہ کے بندوں کو پھانس کر راہ الٰہی سے روکنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ یہی ہر کمینگی اور بری خصلت کی جڑ ہے۔ کوئی بدبختی نہیں جو بزدلی سے شروع نہ ہوتی ہو۔ کوئی خرابی نہیں جس کے جراثیم اس میں موجود نہ ہوں۔ کوئی کفر نہیں جس کے لیے یہ سبب اور علت کا کام نہ کرتی ہو۔ اسی نے جماعت کو ٹکڑے ٹکڑے کیا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بزدلی ننگ ہے، عار ہے، ہر انسانی فطرت کے لیے عموماً ان لوگوں کے لیے خصوصاً جو اللہ اور اس کے رسولوں اور روز جزا پر ایمان رکھتے ہیں اور اپنے اعمال کے نتیجے میں اجر حسن اور مقام کریم کو حاصل کرنے کے امیدوار ہیں۔" وہ آگے چل کر مسلمانوں کو آگاہ کرتے ہیں "خبردار یہ خیال مت کرنا کہ اسلام اور بزدلی کا ایک ہی دل میں جمع ہونا ممکن ہے۔ دین کا جزو ہمارے سامنے بہادری اور اقدام کا تصور پیش کرتا ہے۔"

ملکوں کی مدافعت میں بزدلی کے علاوہ ایک اور جذبہ سدِ راہ بنتا ہے۔ وہ وہم ہے۔ بزدلی کی طرح افغانی نے وہم کی مذمت میں مضامین لکھے ہیں اور ثابت کیا ہے کہ کس طرح وہم قوموں کو غلامی کی زنجیر میں جکڑ دیتا ہے۔ اور بغیر جنگ کئے لوگوں کو سر تسلیم خم کرنے پر مجبور کر دیتا ہے۔ کمزور کو قوی۔ قریب کو دور۔ امن کو خوف۔ اور جائے پناہ کو ہلاکت گاہ کی شکل میں دکھانا وہم کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہے۔ وہ وہم کے اثرات کو ذہن نشین کرانے کے لیے ایک دلچسپ کہاوت نقل کرتے ہیں کہ اصطخر میں ایک طلسم خانہ تھا اور جو مسافر اس طلسم خانہ کے قریب رات بسر کرنے کے ارادہ سے ٹھہرتا وہ موت کا شکار ہو جاتا۔ اور صبح کو اس کی لاش ملتی جس پر چوٹ وغیرہ کے بالکل نشانات نہ ہوتے۔ لوگ اس طلسم خانے سے بے حد خوفزدہ تھے۔ اتفاقاً ایک ایسا شخص جس نے خودکشی کرنے کی ٹھان لی تھی۔ طلسم خانہ پر پہنچا۔ اسے نہایت ڈراؤنی آوازیں سنائی دیں لیکن وہ جان دینے ہی کے لیے گیا تھا نہ ڈرا تو اس طلسم خانے سے اسے بے شمار دولت ملی۔ بعد میں معلوم ہوا کہ لوگ صرف ان مہیب آوازوں کو سن کر سہم جاتے اور مارے ڈر کے دم مر جاتے تھے۔ افغانی نے یہ کہاوت بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ قوموں پر بھی دوسری اقوام کا رعب اسی طرح مسلط رہتا ہے۔ اور بالخصوص مسلم ممالک کا انگریزوں سے خوفزدہ ہونا اصطخر کے طلسم خانے کے وہم سے کم نہیں ہے۔

دفاع

افغانی مدافعت کے ان سلبی ذرائع ——— بزدلی اور وہم سے نجات ——— ہی کو بیان نہیں کرتے بلکہ اس کے لیے ایجابی اصولوں سے بھی بحث کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مدافعت کے تین اصول ہیں:

(۱) ان تدابیر کو اچھی طرح سمجھ لینا جن کے ذریعہ خطرات کی مدافعت کی جا سکتی ہے۔

(۲) خطرات کے پیش آتے ہی ان کی مدافعت میں ہمہ تن مشغول ہو جانا۔ اور
(۳) آنے والے خطرات کا حقیقی احساس کر کے ایک دوسرے کے ساتھ دلی ہمدردی رکھنا اور اخوت کے رشتے میں منسلک ہو جانا۔

وہ اپنے زمانے کے روس کی مثال دیتے ہیں کہ روس دولت و ثروت اور صنعت و حرفت میں یورپی ممالک کے مقابلہ میں پس ماندہ ہے لیکن اس کے باوجود قومی دفاع کی تدابیر سے عوام کی آگاہی نیز ان تدابیر کے بروئے کار لانے کے لیے ان میں اتفاق و اتحاد موجود ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ روس کی دھاک پوری دنیا پر جمی ہوئی ہے اور اس نے افلاس کے باوجود اسلحات خریدے اور غیر ملکی فوجی ماہرین کو بلایا۔ افغانی مسلم ممالک کو روس کی تقلید کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ امر ملحوظ ہے کہ افغانی غیر ملکی اور اجنبی عمال حکومت کے تقرر کے شدید مخالف ہیں اور جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے وہ اس قسم کے افراد کے حوالہ کاروبار مملکت کے کیے جانے کے نقصانات کی ایک لمبی چوڑی فہرست پیش کر دیتے ہیں لیکن روس کے غیر ملکی فوجی ماہرین کو ملازم رکھنے کی وہ بڑی تعریف کرتے ہیں۔ یہ غالباً اس کا رد عمل ہے کہ ترکی کے علماء نے عثمانی حکومت کو جدید اسلحات کے استعمال کرنے اور غیر ملکی فوجی ماہرین کو بلانے کی ہمیشہ مخالفت کی تھی جس کا نتیجہ افغانی اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے تھے۔ اور ان کی چشم دوربین سے یہ بات پوشیدہ نہ تھی کہ اگر یہی لیل و نہار رہے تو دولت عثمانیہ کا وجود بھی خطرے میں پڑ جائے گا۔ اور یورپی اقوام اسے ہڑپ کر جائیں گی۔

تعلیم

افواج کے بعد افغانی تعلیم کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ جس طرح کہ فوجیں غیر ملکی حملوں سے سلطنت کی حفاظت کرتی ہیں اسی طرح علوم داخلی امن و امان اور رعایا کے درمیان اتفاق و اتحاد کے ضامن ہیں۔ وہ علم اور حکومت کا گہرا تعلق بتلاتے ہیں۔ ان کے نزدیک ملت اسلامیہ کے اتحاد کے خاتمہ اور ان میں فرقہ بندی کے راہ پا جانے کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ خلفائے عباسیہ نے خلافت اور علم کو علاحدہ کر دیا۔ اور انہوں نے خلافت پر قناعت کی اور علم کو خیرباد کہہ دیا۔ عباسی خلفاء فقہ اور اصول و فروع میں اجتہاد کرنے اور علمی ترقی کے وسائل جمع کرنے سے قاصر رہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے فرقے معرض وجود میں آ گئے۔ ان فرقوں کے باعث خلافت کی وحدت کا خاتمہ ہو گیا۔ اور اسلامی ممالک تین حصوں میں بٹ گئے۔ بغداد میں تو عباسی خلافت رہی۔ مصر اور مغرب اقصیٰ فاطمیوں کے قبضے میں چلے گئے۔ اندلس پر امویوں کا اقتدار قائم ہو گیا اور خلافت کا درجہ انحطاط پذیر ہو کر ملوکیت پر آ گیا۔ لوگوں کے دلوں سے خلافت کا رعب و دبدبہ جاتا رہا۔ ملک و سلطنت کے طلب گاروں نے ان کے حقوق و رعایا کو بالائے طاق رکھ کر صرف طاقت کے بل بوتے پر حکومت حاصل کرنے کے نئے نئے ڈھنگ اختیار کر لیے۔ اس طرح افغانی بہت حد تک

ماوردی کے ہم نوا ہیں کہ خلفاء کو مجتہدانہ صلاحیتوں کا مالک ہونا چاہیئے تھا لیکن وہ سربراہ مملکت کے اوصاف میں صرف اس وصف کا مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ علم کا قدردان ہو اور علم کی عمارت کو بلندی تک پہنچا دے۔ غالباً اپنے ہم عصر حکمرانوں کی علمی لیاقت کے پیش نظر انہوں نے یہ قابل عمل نظریہ پیش کیا ہے۔ اس طرح افغانی نے فرمانرواؤں میں علم کے معیار کے متعلق ماوردی اور غزالی کے مختلف نظریات کے درمیان ایک نئی راہ نکالی ہے۔

افغانی کے زمانے میں قدیم اور جدید علوم میں سخت رسہ کشی تھی۔ قدامت پرست طبقہ اپنے قدیم علوم و معارف سے باہر قدم رکھنے کے لیے آمادہ نہ تھا اور جو لوگ جدید علوم کی طرف مائل تھے ان پر کفر کا فتویٰ جاری کرنے میں اس نے نہایت بے باکی کا ثبوت دیا۔ اسی طرح جدید علوم کے حامیوں کے نزدیک قدیم علوم کی کوئی وقعت نہ تھی۔ افغانی دونوں طبقوں پر شدید نکتہ چینی کرتے ہیں۔ وہ قدامت پرست علما کے متعلق لکھتے ہیں "عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے علماء "صدری" اور "شمس بازغہ" پڑھ کر اپنے آپ کو فخریہ طور پر حکیم کہتے ہیں۔ مگر حال یہ ہے کہ وہ اپنے سیدھے اور بائیں ہاتھ میں تمیز نہیں کر سکتے اور نہ یہ پوچھتے ہیں کہ ہم کیا ہیں اور کیوں ہیں۔ ہم کو کیا ہونا چاہیئے اور کیا کرنا چاہیئے .... عجیب تر بات یہ ہے کہ لوگ اپنے سامنے لیمپ رکھ کر اول شب سے لے کر شمس بازغہ کا مطالعہ کرتے ہیں لیکن ایک دفعہ بھی غور نہیں کرتے کہ لیمپ کی چمنی نکالی جائے تو دھوآں زیادہ کیوں دیتا ہے اور اس پر رکھ دی جائے تو دھوآں کیوں نہیں دیتا۔ پتھر پڑیں ایسے حکیم پر اور ایسی حکمت پر۔" وہ علماء کو لایعنی مباحثوں اور غیر مفید مسائل میں دلچسپی لینے سے یوں باز رکھتے ہیں "کیا تمہاری پاک طینت اور تمہاری مقدس فطرت الٰہیہ واقعی اس بات پر راضی و خوشنود ہو جاتی ہے کہ اپنے روشن اور تابندہ ذہنوں کو ایسے مباحث میں صرف کر دیجیے تصدیق کے تصور کے وقت دو چیزوں کا متحد ہونا لازم آتا ہے یا نہیں۔ اگر زید کہتا ہے کہ جو کچھ کل میں کہوں گا وہ جھوٹ ہوگا اور جب کل آجاتا ہے تو کہتا ہے کہ گذشتہ کل جو کچھ کہا تھا وہ جھوٹ تھا۔ لیکن اس کا جھوٹ مستلزم سچ اور اس کا صدق مستلزم کذب نہ ہوگا۔"

افغانی یورپی طرز تعلیم کے دلدادہ لوگوں پر بھی شدید نکتہ چینی کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک علم سے مندرجہ ذیل فوائد حاصل ہونے چاہئیں:

(۱) علم قوم کی مالی حالت کو بہتر بنا دے اور قوم کو کم از کم فقر و فاقہ کے پنجے سے نجات دلا سکے۔

(۲) دشمنوں کی ریشہ دوانیوں کے خلاف علم کی روشنی میں تدابیر اختیار کی جاسکیں اور ان کو ناکام بنانے میں کامیاب ہوا جا سکے۔

(۳) علم کے ذریعہ قوم کی عسکری قوت میں اضافہ ہو۔

(۴) علم کے باعث اتنی دور بینی اور عاقبت اندیشی کی صفات پیدا ہو جائیں کہ حریص و طامع لوگ آنکھ اٹھا کر

دیکھنے کی بھی ہمت نہ کر سکیں۔

(۵) علم کے ذریعہ ایسے افراد پیدا ہوں جو ملکی مصلحت کو باقی سارے مصالح پر ترجیح دیں اور ہمہ وقت اسی میں مشغول رہیں۔ اور اپنی جان و مال کو ملکی مفاد پر قربان کر دیں۔

افغانی علماء کی اہمیت اور ان کے فرائض کو بھی زیر بحث لاتے ہیں۔ وہ علماء کو یاد دلاتے ہیں کہ انہیں نہ بھولنا چاہیئے کہ وہ وارث انبیاء ہیں۔ افغانی کے نزدیک علماء پر مندرجہ ذیل فرائض عائد ہوتے ہیں:

(۱) دینی رابطہ کو زندہ کرنے کے لیے اٹھنا۔ اللہ تعالیٰ کے عائد کردہ فرائض اور دین کی مقرر کردہ عبادات سے غفلت کرنے والوں کو جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر جگانا۔

(۲) ملکی اختلافات کا تدارک کرنا اور لوگوں میں اتفاق و اتحاد کا شعور پیدا کرنا جس میں مساجد و مدارس میں اتحاد کے مرکزوں کا قیام شامل ہے۔

(۳) اللہ تعالیٰ کے وعدے سنانا تاکہ لوگوں کے دلوں سے خوف و ہراس نکل جائے اور اس کی وعید کو بھی یاد دلانا۔

(۴) قدیم اقوام کے حالات کے ذریعہ یہ امر ذہن نشین کرانا کہ جب کبھی بھی کسی قوم نے خدا کے قوانین و احکام کی خلاف ورزی کی تو وہ ذلیل و خوار ہوئی۔

(۵) عوام کے سامنے خود کو ایک نمونہ کے طور پر پیش کرنا۔

سید احمد خاںؒ

رسم و رواج کی اصلاح

جس کو انگریزی میں مینرز اور کسٹم کہتے ہیں ، رسم اس کام کا نام ہے جو ہمارے بزرگوں سے ہوتا چلا آیا ہے گو کہ اب ہم کو یہ بھی نہ معلوم رہا ہو کہ وہ کیوں ہوتا تھا اور اس سے کیا فائدہ ہے۔

رواج اس کام کا نام ہے جس کو سب لوگ کرتے ہوں یا کرنے لگیں اور اس کے کرنے کو لوگ کچھ عیب نہ سمجھیں۔ پس ہو سکتا ہے کہ ایک زمانہ میں کوئی کام عیب گنا جاتا ہو مگر جب وہ رواج پا جائے تو لوگوں کی آنکھ میں کچھ عیب نہ رہے۔

انگریز مصنفوں نے 'کسٹم' یعنی رسم کی تعریف زیادہ وضاحت سے بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک کام کا ہمیشہ بار بار کرتے رہنا یا کسی کام پر مدتوں سے بطور قانون کے عمل درآمد چلا آنا رسم کہلاتا ہے۔ رسم ہمیشہ ایک بن لکھا قانون ہوتا ہے جس پر سب لوگ مدت سے اتفاق کرتے چلے آتے ہیں اور اس لیے وہ رسم بطور ایک قانون کے سند ہو جاتی ہے۔

مسٹر والٹر ریلی نے نہایت عمدہ بات کہی ہے کہ رسم اور رواج میں وہ فرق ہے جو سبب اور نتیجہ میں ہے کیونکہ جب کسی کام کا رواج مدت تک رہتا ہے تو وہ بطور ایک قانون کے لوگوں میں پھیل جاتا ہے اور آخر کو یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ وہ ایک رسم ہو جاتی ہے۔

عادت میں اور رسم میں ایک نہایت باریک تفاوت ہے۔ عادت خود ہماری طبیعت کا ایک اصول ہے جو خود ہم میں سے پیدا ہوا ہے اور جو بالطبع اور بے تکلف ہم کو کسی کام کے بار بار کرنے کو کہتا ہے۔ رسم ایک ایسا اصول ہے جو باہر سے ہم میں آیا ہے جس کے سبب سے ہم کسی کام کو بار بار کرتے ہیں مگر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے سے مدد ملتی ہے مثلاً دان پن خیرات و زکوٰۃ دینے کی رسم سے فیاضی کی عادت پیدا ہوتی ہے اور پوجا کرنے اور نماز پڑھنے کی رسم سے مندروں میں اور گرجاؤں میں اور مسجدوں میں جانے کی عادت ہو جاتی ہے۔

لفظ کسٹم یعنی رسم کا علم قانون میں بھی آتا ہے اور مقنن اس کے یہ معنی بتاتے ہیں کہ "رسم ایک ایسا

قانون ہے جو کبھی تحریر میں نہیں آیا مگر مدتوں سے اور عام لوگوں کی رضامندی سے جاری ہے"۔ رسم و رواج ایک بڑا حصہ ملکی قوانین کا ہوتا ہے اس کا وجود ہر ایک ملک اور ہر ایک عملداری میں پایا جاتا ہے۔ انگلستان میں جو قوانین کہ کامن لا کہلاتے ہیں وہ حقیقت میں وہی بن لکھے قوانین ملکی رسم و رواج کے ہیں۔ بڑے بڑے قانون دانوں نے کامن لا کے یہی معنی بیان کئے ہیں کہ "انگلستان کا قدیمی رواجی قانون"۔ پس ہمارے ہندوستان میں جو رسم و رواج ہے وہ ہمارے ملک کا کامن لا ہے۔ انگلستان میں تین قسم کے قانون جاری ہیں۔ ایک کامن لا یعنی رسم و رواج کا بن لکھا قانون۔ دوسرا اسٹیٹیوٹ لا یعنی قوانین تحریری جن کو واضع قوانین نے بنایا اور گورنمنٹ نے ان کو جاری کیا۔ تیسرا ایکیوٹی یعنی قدرتی انصاف کا قانون مگر ان تینوں قسموں کے قانونوں میں تھوڑا سا فرق ہے۔ تحریری قانون سے رواجی قانون یعنی کامن لا منسوخ ہو جاتا ہے اگر ان دونوں میں مخالفت ہو لیکن اگر ایکیوٹی یعنی انصافی قانون کے قاعدے اس کے برخلاف ہوں تو کامن لا یعنی رواجی قانون بحال ہو رہتا ہے اگرچہ میری رائے میں ایسا ہونا انسان کے لیے نہایت افسوس کی بات ہے کیونکہ ایسی حالت میں رواج کے نیچے قدرتی انصاف دب جاتا ہے۔ مگر تمام مقننوں کی رائے ہے کہ کامن لا یعنی رواجی قانون ایسا ہو جو تحریر میں نہ آیا ہو اور اس کے قاعدے زبانی روایتوں پر چلے آتے ہوں مگر رسم و رواج کو قانونی رتبہ حاصل ہونے کے لیے اتنا پرانا ہونا ضرور ہے کہ اس کے برخلاف ہونا لوگوں کی یاد سے باہر ہو۔

یہ نہ سمجھنا کہ کامن لا کے لیے کچھ تحریری کتابیں نہیں ہوتیں بلکہ کامن لا پر نہایت بڑی بڑی کتابیں بہت بڑے لائق اور قابل اور واقف کار عالموں نے لکھی ہیں۔ فرق یہ ہے کہ کامن لا پہلے جاری ہوتا ہے اور پھیل جاتا ہے اور اس کے بعد وہ ضبط تحریر میں آتا ہے یا اس پر کتابیں لکھی جاتی ہیں اور تحریری قانون اول تحریر میں آتا ہے اور اس کے بعد جاری ہوتا ہے اور پھیلتا ہے۔

نازک بحث اس مقام پر یہ ہے کہ مذہبی قانون کس میں داخل ہے تحریری قانون میں یا رواجی قانون میں۔ میں اس بات میں کسی مصنف کی رائے سے واقف نہیں ہوں مگر میں مذہبی قوانین کو پچھلی قسم میں سمجھتا ہوں۔ کوئی مذہبی قانون یہاں تک کہ موسیٰ کے دس حکم بھی ایسے نہیں ہیں جن کا رواج قبل ان کے لکھے جانے کے نہ ہو چکا ہو۔ بانی مذہب گو کہ وہ خدا ہی کی طرف سے آیا ہو وعظ و نصیحت سے ایک بات کا رواج دینا چاہتا ہے۔ یہاں تک کہ رفتہ رفتہ ان کے گروہ معتقدین میں رواج پا جاتی ہے اور جب کہ اس پر ایک عرصہ گزر جاتا ہے تو وہ بمنزلۂ قانونی مذہبی کے یعنی ایسی رسم کے جو ایک مذہب کی بنا پر جاری ہوئی مستند ہو جاتی ہے۔ پرانے مذہب کے لوگوں میں بہت سی رسمیں انسان کی یاد سے پہلے سے جاری ہیں۔ وہ نہیں جانتے کہ وہ کیوں جاری ہوئی تھیں اور ان سے

کیا فائدہ ہے اور اب ہم کیوں ان کو کرتے ہیں۔ پس اب وہ تمام باتیں بجز اس کے کہ رسم ورواج میں داخل ہوں اور کسی میں داخل نہیں ہو سکتیں۔ میری رائے ہے کہ مذہب بھی رسم ورواج پیدا ہو جانے کا ایک سبب ہوتا ہے۔ مگر جب تک کہ اس کے مسائل بطور رسم کے جاری نہ ہو جائیں رسم ورواج سے زیادہ قوت نہیں رکھتا۔ اکثر قوموں میں بلکہ دنیا کی کل قوموں میں بہت سی ایسی رسمیں پائی جائیں گی جو درحقیقت ان کے مذہب کے برخلاف ہیں مگر اُن رسموں نے ان کے دلوں میں ایسی مضبوط جڑ پکڑی ہے کہ مذہب کی نہایت زبردست اور طاقت ور کل بھی اس کے اکھاڑنے سے عاجز ہو گئی ہے۔

رسم ورواج کی حکومت انسانوں کے دلوں پر نہایت قوی اور سب سے زیادہ مستحکم ہوتی ہے۔ ہر شخص غلام سے بھی زیادہ اس کی تابعداری کرتا ہے۔ آقا کو اپنے غلام پر کبھی کبھی نافرمانی کرنے کا اندیشہ ہوتا ہے مگر رسم ورواج کو اپنے غلاموں کی نسبت نافرمانی کا کبھی اندیشہ نہیں ہوتا۔

تعجب یہ ہے کہ جاہل اور عالم نادان اور عقلمند سب برابر اس کی غلامی کرتے ہیں۔ اچھا قابل اور لائق آدمی جو فلاسفی اور حکمت کے باریک باریک مسئلے حل کرتا ہے جب ان باتوں تک پہنچتا ہے جن کا رسم ورواج مدت سے چلا آتا ہے تو تمام اپنی قابلیت اور عقل و تمیز کو بھول جاتا ہے اور محض نادان شخص کی مانند اس کے آگے سر جھکا لینا ہے کس قدر ہم کو تعجب آتا ہے جب کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سقراط سا شخص جس نے اپنی قوم کے ریفارم کرنے میں اپنی جان دی جب کہ زہر کے پیالہ کا اپنی جان پر اثر پاتا ہے اور اپنی زندگی کو چند لمحہ سے زیادہ نہیں سمجھتا اس وقت اپنے پیارے دوست کریٹو کو وصیت کرتا ہے کہ وہ اس کی منت کو جو اس کو لیپی اس دیوتا پر مرغی چڑھانے کی تھی پوری کرے۔ اس واقعہ سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ رسم ورواج کا انسان کے دلوں پر اور سقراط کے سے دل پر بھی جس کے دل کو گویا خدا نے اپنے ہاتھ سے بنایا تھا کیسا کچھ قوی اثر ہوتا ہے۔ ہاں یہ بات بلاشبہ تسلیم کرنے کے لائق ہے کہ جو رسم مذہبی سند پر یا مذہبی خیال پر قائم ہوتی ہے اُس کا اثر انسانوں کے دلوں پر بہ نسبت اُن رسموں کے جو اور طرح پر قائم ہوئی ہوں بہت زیادہ سخت اور نہایت قوی ہوتا ہے۔

اس میرے بیان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ رسم ورواج کا تعلق مذہب اور حکومت اور معاشرت سب سے برابر ہے۔ مگر میں اس موقع پر اس بات سے کچھ بحث نہیں کروں گا کہ جو رسمیں دنیا کی قوموں میں جاری ہیں ان میں سے کون سی اچھی اور کون سی بری ہیں۔ بلکہ میں اس بات پر بحث کروں گا کہ رسومات معینہ میں خواہ وہ مذہب سے علاقہ رکھتی ہوں یا حکومت و معاشرت سے اصلاح اور ترقی کی ضرورت ہے یا نہیں اور اگر ہے تو وہ کیونکر ہو سکتی ہے۔

جو لوگ مذہبی رسومات کے پابند ہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہی رسمیں سچائی اور انسان کی بھلائی کے لیے نہایت اعلیٰ درجہ کمال پر ہیں اور ان سے زیادہ ترقی کرنا ممکن نہیں۔ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ان میں ترقی یا اصلاح کرنی چاہے تو گو کہ وہ اسی مذہب کی سند پر کرتا ہو جس مذہب کی وہ رسمیں ہیں، تو اس کو کافر اور مذہب سے خارج قرار دیں گے اس کا ٹھکانہ بجز جہنم کے اور کہیں نہیں بتلائیں گے۔ مگر ہماری تسلی کو صرف یہی بات کافی نہیں ہے کیونکہ اب تک ایک نہایت ضروری بات پر خیال نہیں کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان رسومات مذہبی کا اثر ہمارے دل پر درحقیقت ان کی سچائی کے سبب ہے یا ہماری عادت کا جس کی ہم کو اپنے بچپن سے عادت پڑ گئی ہے۔

رسم جو حکومت سے متعلق ہے اُس پر پابند رہنے کے لیے بڑے بڑے مشہور مقنن اور عالم طرفدار ہیں۔ ٹیسی ٹس رومی مؤرخ کا قول ہے کہ "جس سلطنت میں زیادہ قانون ہوتے ہیں اس میں اتنی ہی زیادہ برائی ہوتی ہے۔" میں سمجھتا ہوں کہ غالباً میرے ملک کے لوگوں کی بھی یہی رائے ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ہمارا ہندوستان قانون کے بوجھ کے تلے دبتا چلا جاتا ہے اور اسی سبب سے اس میں روز بروز پیچیدہ حالات پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ اودھ کے رہنے والوں نے جو اودھ کے شمال مغربی اضلاع میں شامل ہونے سے اپنی زیادہ نفرت ظاہر کی غالباً اس کا سبب غالب یہی تھا کہ بہ نسبت حال کے ان کا ملک قانون کے بوجھ میں زیادہ دب جائے گا۔ غالباً ہندوستان کے رجواڑوں اور ہندوستانی عملداریوں کو اس لیے زیادہ عمدہ سمجھتے ہوں گے کہ وہاں کی حکومتیں مرجاد یعنی قدیم رسم پر چلتی ہیں اور تمام جھگڑوں کا فیصلہ رسم و رسم کی پابندی سے ایک عامل کی رائے پر ہو جاتا ہے۔

رسم و رواج کے طرفداروں کے لیے رومیوں کی حکومت ایک بہت بڑی مثال گنی جاتی ہے جن کی حکومت میں تمام کام (خواہ وہ عام لوگوں سے متعلق ہوتے تھے خواہ لوگوں کے ذاتی کاموں سے خواہ عدالت کے فیصلوں سے) باپ دادا کی رسم پر مبنی ہوتے تھے یہاں تک کہ مجرموں کو سزا دیتے وقت جس طرح کہ ہم پینل کوڈ کی دفعہ کا حوالہ دے کر سزا دیتے ہیں وہ اپنے باپ دادا کی رسم کا حوالہ دے کر سزا دیتے تھے۔

سیلسٹ رومی مؤرخ لکھتا ہے کہ "مارکوئین کو جلاوطن کرنے کے حکم میں یہ لکھا گیا تھا کہ وہ ایک رسم کی تبدیلی کے سبب جلاوطن کیا گیا"۔ ورجل مصنف بھی رسم و رواج کا طرفدار ہے اور کریسسٹم کا قول ہے کہ "وہ قوم غلامی کی حالت میں ہے جس پر قانون حکومت کرتا ہے اور آزاد قوم وہ ہے جس پر رسم و رواج کی حکومت ہوتی ہے۔"

گولڈ اسمتھ لکھتے ہیں کہ رسم و رواج درحقیقت اپنے باپ دادا کے حکموں کو ورثہ کے طور پر لینا ہے جس پر خود بھی لوگ چلتے ہیں اور نہایت خوشی اور رضامندی سے اس کو مانتے ہیں اس لیے ملکی رسم و رواج کا جاری رہنا قومی آزادی کا نشان ہے اور چونکہ یہ رسمیں اس ملک کے معزز و قابل ادب بزرگوں سے چلی آتی ہیں۔

اس لیے اس سے آئندہ کو بھی قومی آزادی کے محفوظ رہنے کو بڑی مدد ملتی ہے۔ مگر مفتوحہ ملک کا حال اس کے برخلاف ہوتا ہے کیونکہ وہاں کی رعایا جو بسبب مفتوح ہونے کے غلاموں کی مانند ہوتی ہے اس کو ایسے رتبوں کا دعویٰ نہیں پہنچتا اس لیے کہ مغلوب ہونے کی ذلت نے ان کے بہادر اور نامور باپ دادا کے آزاد کاموں کے محفوظ رکھنے کا حق بالکل کھو دیا ہے اور اس حق کو فتح مند قوم نے اپنی قوت و جرأت سے لے لیا ہے۔ فتح مندی کو ہمیشہ قوانین کے جاری کرنے اور وہاں کی رعایا کو بعوض قدیمی رسم کے قانون کے پابند رہنے پر مضبوط کرنا چاہیئے تاکہ وہ قانون ہر گھڑی ان کو یاد دلاتے رہیں کہ وہ فتح کرنے والوں کے غلام ہیں۔ گولڈ اسمتھ صاحب کی یہ رائے ہے کہ ایسی مفتوحہ رعایا پر (جن کے ہاں ان کے معزز باپ دادا کی پرانی رسمیں جاری ہوں جو ہر دم ان کو مفتوحہ ہونے کی ذلت سے اٹھانا چاہتی ہیں اور آزادی اور بغاوت کی ترغیب دیتی ہیں) کسی طرح وفاداری و خیر خواہی کا اعتماد نہیں ہو سکتا۔ وہ لکھتے ہیں کہ شاید یہی سبب تھا کہ رومن لوگ رسم و رواج کی نہایت عزت کرتے تھے اور نئے قوانین کے جاری کرنے میں نہایت تامل کرتے تھے اور اسی سبب سے ان کی سلطنت بہت دنوں تک رہی اور تمام دنیا میں بے انتہا نیکیوں کا نمونہ ہوئی۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ قوانین کا فائدہ ان کے ماننے اور ان پر عمل کرنے پر منحصر ہے۔ پس رسم و رواج کے قانون ان کے بانیوں کی عزت کے سبب از خود معزز ہوتے ہیں اور تمام لوگ ان بانیوں کی نیکی اور انتظام کی نقل کرنے میں ہمیشہ مشغول رہتے ہیں۔ اسی سبب سے رومن لوگ اپنے باپ دادا کی یادگاری مذہبی طور پر کیا کرتے تھے اور مدتوں تک اسی طرح عمل درآمد کرنے سے ان کے ہاں کی معزز و قابل ادب رسموں کی گردن پر نئے نئے قوانین کی موٹی موٹی اور بھاری بھاری جلدیں سوار نہ ہوئی تھیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ میرے ہندوستانی بھائی گولڈ اسمتھ کے اس فقرہ کو سن کر بہت خوش ہوئے ہوں گے اور ان کے دل میں اس بات کا خیال گزرا ہوگا کہ ہندوستان کی حکومت بھی اسی رومی اصول پر ہونی چاہیئے مگر میں چاہتا ہوں کہ وہ ابھی تھوڑا سا صبر کریں کہ مجھے ابھی کچھ اور کہنا ہے۔

گولڈ اسمتھ پھر رسم و رواج کی طرفداری کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ قومی رسموں نے بسبب اپنے پرانے اور سیدھے سادے اور مختصر ہونے کے ایک نہایت بزرگ اور ہمیشہ قائم رہنے والی صورت پیدا کر لی ہے۔ جس کی دل میں بڑی عزت بیٹھ گئی ہے مگر نئے قانون جو بڑی بڑی جلدوں میں لکھے جاتے ہیں وہ لوگوں کو گھبرا دیتے ہیں اور ہمیشہ ادل بدل ہوتے رہتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی ان کو بھول جاتے ہیں اور ان کو حقیر سمجھتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ جو کام انسان کرتا ہے اس میں ضرور بڑی بڑی غلطیاں ہوتی ہیں۔

اور اس لیے ضرور ہے کہ ان قانونوں میں بھی کچھ غلطیاں اور نقصان ہوں اور پھر وہ غلطیاں اور نقصان جلد معلوم بھی ہو جاتے ہیں اور ایک جزو میں نقصان ثابت ہونے سے تمام قوانین حقارت کے قابل ہو جاتے ہیں۔ رسومات جو قدیم سے چلی آتی ہیں شاید ان میں بھی کچھ نقصان ہوں مگر لوگ ان نقصانوں پر کچھ لحاظ نہیں کرتے بلکہ ان کی حمایت میں ایک دوستانہ تعصب برتتے ہیں۔

فرض کرو کہ ایک قانون نہایت انصاف سے بھرا ہوا ہے اور ضروری بھی ہے اور اس کے برخلاف کوئی دلیل بھی نہیں ہے تو بھی لوگ اس قانون کی عزت نہیں کرتے۔ مگر رسم و رواج کے برتنے میں وہ بالکل اندھے ہو جاتے ہیں اور اس کی غلطیوں کو خود دیکھتے اور سمجھتے ہیں اور کچھ نہیں کہتے بلکہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ ہمارے عقلمند اور دور اندیش باپ دادوں نے جو کچھ کیا ہے وہ کچھ سمجھ کر کیا ہے اور کوئی نہ کوئی اس کا سبب ہو گا اگرچہ اب ہم اس کا سبب نہیں جانتے مگر جو فائدے کہ اس رسم کے مقرر کرنے سے تھے اس رسم کے کرتے رہنے سے برابر ہم کو ملتے رہتے ہیں گو کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ کیا فائدے تھے اور کیونکر ہم کو ملتے ہیں

ایک اور رومی قانون دان سب سے بڑھ کر ایک بات کہتا ہے اس کا قول ہے کہ جو رسمیں ہمارے باپ دادا نے مقرر کی ہیں ان کا سبب ہم نہیں بتا سکتے اور ہم کو ان کا سبب تلاش کرنا نہیں چاہیئے ورنہ جس بات کی خوبی پر ہم کو کامل یقین ہے اس میں شک پڑ جائے گا۔

یہ وہ دلیلیں ہیں جو رسم و رواج کے طرفداروں نے نہایت مضبوط سمجھ کر بیان کی ہیں۔ مگر یہ نہ سمجھنا کہ اس کی مخالفت کسی نے نہیں کی ہے۔ مانٹیزک مشہور رومی مصنف اس رائے کے بالکل برخلاف ہے۔ اُس کا قول ہے کہ "جس قوم میں جس قدر زیادہ تحریری قانون ہوتے ہیں وہ اتنی ہی زیادہ آزاد ہوتی ہے۔ اس نے پرشیا کے بادشاہ کو نہایت حقارت سے دیکھا ہے جس نے اپنے ملک کے تحریری قوانین بہت گھٹا دیئے تھے۔ بعضوں کا قول ہے کہ" اس سے زیادہ کون ملک نفرت اور حقارت کے قابل ہے جہاں کی حکومت صرف وہاں کے رسم و رواج کے مطابق ہوتی ہے اور کوئی تحریری عمدہ قانون جاری نہیں ہے اور گورنمنٹ اور اس کی رعایا کے حقوق کی کوئی حد بھی نہیں ہے۔" میں رسم و رواج کی پابندی کا طرفدار نہیں ہوں۔ کچھ تھوڑی دیر کے بعد میں آپ صاحبوں کو بتلاؤں گا کہ ان رایوں میں کس قدر غلطی ہے اور مانٹیزک کا قول کیسا ادب کے لائق ہے۔

رسم و رواج کا تعلق جہاں تک کہ مذہب اور حکومت سے تھا اس کا بیان ہو چکا اور معاشرت سے جو اس کا تعلق ہے اس کا بیان باقی ہے۔ مگر میں زیادہ اس کی تشریح کی ضرورت نہیں سمجھتا کیونکہ کوئی قوم بلکہ

کوئی خاندان ایسا نہیں ہے جس میں در باب معاشرت ہزارہا اور عجیب عجیب رسمیں جاری نہیں یہاں تک کہ مہذب ممالک میں بھی ہزاروں لغو رسمیں جاری ہیں۔ جبکہ انسانوں کے مزاج میں سے وحشت کم ہوئی اور جانوروں کی طرح جنگل میں رہنے اور خانہ بدوش پڑے پھرنے اور جانوروں کے شکار سے پیٹ بھر لینے اور انہیں کی کھال پہن لینے کے بدلے انہوں نے تمدن اختیار کیا اور آپس میں مل جل کر رہنے لگے اور معاشرت کی حالت پیدا ہونے لگی اسی کے ساتھ رسم و رواج نے بھی ظہور پایا۔ گویا تمدن و معاشرت رسم و رواج پیدا ہونے کا سبب ہے اور پچھلا پہلے کا نتیجہ ہے مگر ان کے قائم ہونے کے اور بھی سبب ہوتے ہیں۔ ملک کی خاصیت۔ مختلف ملکوں کے لوگوں کی مختلف ضرورت۔ قوموں کی طبیعتوں کا اختلاف۔ اُن کے مزون کا تفاوت جس کو انگریزی میں ٹیسٹ کہتے ہیں۔ ان کے اعضا کی خصوصاً دماغ کی بناوٹ جس سے اعلیٰ یا ادنیٰ درجہ کے طبعی خیالات پیدا ہوتے ہیں اور اخیر کو علم و ہنر کی ترقی۔

رسم و رواج کا تبدیل کرنا اور ان کو ترقی دینا انسانی سوسائٹی کے لیے ایسا ہی ضرور ہے جیسا کہ ہر ایک انسان کو زندگی کے لیے سانس لینا اور متغیر ہوا کو نکالنا اور تازہ حیات بخش ہوا کو اندر کھینچنا اگرچہ ہر ایک شخص سمجھتا ہے کہ ہمارے رسم و رواج میں تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے لیکن جب کہ ان سببوں پر خیال کیا جائے جو رسم و رواج کے قائم ہونے کے سبب ہیں اور جن کو میں نے ابھی بیان کیا ہے تو معلوم ہوگا کہ وہ سبب ہی شاید سوائے بعض کے ایسے ہیں جن میں ہمیشہ تغیر و تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور اکثر یہ ہے کہ وہ سبب زمانہ کے گزرنے پر ترقی پاتے جاتے ہیں پس ضرور ہے کہ ان کے نتیجوں یعنی رسموں میں بھی تبدیلی اور ترقی ہو۔ یہ دعویٰ منطقی شکل پر اس طرح قائم ہوتا ہے کہ " رسمیں نتیجہ ہیں زمانہ کی حالت کا اور زمانہ کی حالت ہمیشہ قابل تغیر ہے پس رسمیں بھی قابل تغیر ہیں "

یہ خیال کہ ہماری رسموں میں تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے (گو وہ کیسے ہی مضبوط یقین سے دل میں بیٹھا ہوا ہو) بھروسے اور اعتماد کے لائق نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ صرف عادت نے یہ خیال ہمارے دل میں جما یا ہو۔ اس بات کا اندازہ کرنا کہ انسان جن عادتوں میں ابتدا سے پرورش پاتا ہے اور پلتا ہے اور بڑھتا ہے وہ کہاں تک اس میں اثر کر جاتی ہیں اور دوسری طبیعت سی ہو جاتی ہیں حقیقت میں انسان کی طاقت سے بھی بہت زیادہ اور بلند درجہ پر ہے۔ چنانچہ مختلف قوموں کی مختلف رسموں پر لحاظ کرنے سے اس بات کی بخوبی تصدیق ہو جاتی ہے۔

رسومات میں اصلاح کرنے کی ضرورت خود انسان کے حالات پر غور کرنے سے ثابت ہوتی ہے جبکہ ہم انسانوں کی سوسائٹیوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ان کی تمام رسمیں، کیا مذہب کی اور کیا حکومت کی اور کیا معاشرت کی مختلف پاتے ہیں

مخالف کا لفظ شاید میں نے غلط کہا کیونکہ مجھ کو یوں کہنا چاہیئے کہ ایک کی رسم کو دوسرے کی رسم کے برعکس یعنی نقیض پاتے ہیں اور جو کہ دو نقیضین کبھی سچ نہیں ہوسکتیں اس لیے دونوں کی دونوں رسمیں بھی اچھی نہیں ہوسکتیں ۔ پس رسومات متناقضہ کا موجود ہونا ہی کافی ثبوت اس بات کا ہے کہ رسومات کا توڑنا اور تبدیل کرنا اور ترقی دینا نہایت ضروری ہے ۔

اس بات کے ثبوت کے لیے کہ مختلف قوموں میں تینوں قسم کی متناقض رسومات موجود ہیں ان قوموں کی رسومات پر جو مذہب حکومت اور معاشرت سے متعلق ہیں غور کرنا کافی ہے ۔

دیکھو اگلے زمانہ کے یونانیوں اور مصریوں اور ہندوستان کے ہندوؤں کو جو مذہبی رسومات میں بیسیوں دیوتاؤں کو ماننا اور ان کی پرستش بجالانا اپنی نجات کا ذریعہ سمجھتے ہیں مگر یہودی اور مسلمان ٹھیک اس کے برخلاف ہیں ۔ وہ سمجھتے ہیں کہ سوائے ایک خدا کے کسی دوسرے کی پرستش کرنا ٹھیک جہنم میں جانا ہے ۔

یہودی اور مسلمان اور ہندو جنگ کے وقت اپنی نجات کے لیے قربانیاں کرتے ہیں مگر ایک بدھ مذہب کا پیرو اس کو بہت بڑی ہنسیا اور سخت عذاب کا کام سمجھتا ہے ۔

ہندو اور رومن کیتھولک اپنے پیشواؤں کی مورتوں کے سامنے پرستش کرنا کس قدر روحانی خوشیوں کے حاصل کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں مگر یہودی اور پروٹسٹنٹ اور مسلمان اس کو روحانی موت کا ذریعہ خیال کرتے ہیں ۔ ایک نہایت نیک دل ہندو نہایت سچائی اور دلی اعتقاد سے اور بیکنٹھ میں جانے کے یقین سے ایک دیوتا کی مورت پر اپنی جان کو آپ قربان کرتا ہے ۔ مگر عرب کے ریگستان کا قانون بنانے والا ایسے فعل کو خودکشی قرار دیتا ہے اور اس کے کرنے والے کو نرک میں ڈالتا ہے ۔

ایک ہندو اپنے پیارے باپ کی لاش کو کس محبت اور عزت اور نیکی اور ابدی نجات کے یقین سے نہایت خوفناک اور تیز بھڑکتی آگ میں جلاتا ہے اور پھر اس کی جلی مٹی سے اس کی ہڈیوں کو چنتا ہے اور ان کا نام پھول رکھتا ہے اور پھر گنگا میں بہاتا ہے ۔ مگر ایک یہودی یا عیسائی یا مسلمان اس کو نہایت بے رحمی اور سنگ دلی کا کام سمجھتا ہے ۔ وہ کسی مجرم کی لاش کو بھی آگ میں ڈالنا سخت گناہ سمجھتے ہیں ۔ ان کے خیال میں بھی نہیں آتا کہ یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ اپنے عزیز کی لاش کو خود اپنے ہاتھوں جلتی آگ میں ڈال دیا جائے ۔ پس یہ بات غور کے قابل ہے کہ مذہبی رسومات بھی ایک قوم کی دوسری قوم سے کیسی مخالف ہیں ۔

رسومات جو حکومت سے متعلق ہیں وہ بھی باہمی اختلاف رسومات کے اندازہ سے مختلف ہیں ۔ ایک ٹکڑا امریکہ کا غلاموں کو آزاد کرنا گورنمنٹ کا ایسا ہی فرض سمجھتا تھا جیسا کہ دوسرا ٹکڑا مالکوں کا حق غلاموں پر قائم

رکھنا واجب جانتا ہے۔ زنجبار کا بادشاہ غلاموں کی سوداگری کو ایک عمدہ اور نہایت پاک محاصل بادشاہی خزانہ کا سمجھتا ہے مگر انگلینڈ کی ملکہ اس کے معدوم کرنے کو جنگی جہاز روانہ کرنے پر آمادہ ہوتی ہے۔

اسی ہندوستان کی پہلی حکومت میں دختر کشی ایک رسم ناقابل مزاحمت اور ستی ایک رسم قابل ادب اور تعظیم کے تصور کی جاتی تھی مگر فورٹ ولیم کا قانون بنانے والا اس کو قتل انسان مستلزم سزا کا جرم قرار دیتا ہے۔

معاشرت وتمدن کی رسومات کے اختلاف کی تو کچھ انتہا ہی نہیں ہے۔ ایک قوم کو دیکھتے ہیں کہ وہ سر ننگا کرنا اور پاؤں میں جوتی پہنے رہنا نہایت تعظیم وادب کا ادا کرنا سمجھتی ہے مگر میں سنتا ہوں کہ ہندوؤں میں سر ڈھانکے رہنا اور جوتی اتار کر ننگے پاؤں ہوجانا غایت درجہ ادب وتعظیم کا کام سمجھا جاتا ہے (میں نے ہندوؤں کی تخصیص اس مقام پر اس لیے کی کہ مسلمانوں میں جوتی اتار کر ننگے پاؤں ہونا داخل ادب نہیں ہے) سب سے بڑا معاملہ معاشرت اور تمدن کا شادی وبیاہ سے متعلق ہے۔ ایک قوم کی خوبصورت نیک لڑکی نہایت پاک مگر محبت سے بھرے ہوئے دل سے اپنے لیے آپ شوہر پسند کرتی ہے مگر ہندوستان کی قوم کی لڑکی بیاہ کے بعد بھی کبھی اپنے شوہر سے بات تک نہیں کرتی۔

دیکھو کثرت ازدواج یعنی ایک سے زیادہ شادی کرنی ایک قوم میں کس قدر معیوب اور کیسی قابل نفرت قرار پائی ہے مگر ہندوستان کی ایک قوم کولین میں یہ رسم کیسی عمدہ اور مبارک سمجھی جاتی ہے۔ ستر برس کے بڈھے سے سات برس کی لڑکی کی جو اکثر دیں جورو اس بڈھے کی ہوتی ہے شادی کی جاتی ہے اور شادی کرنے والے اس شادی کو بہت بڑا پن اور نہایت ہی عمدہ کام سمجھتے ہیں۔ اُدُر قوم کے ہندو بھی کثرت ازدواج کو معیوب نہیں سمجھتے اور مسلمان بھی چار تک اور ان کا ایک فرقہ کولین فرقہ سے بھی بڑھ کر لا انتہا تک کثرت ازدواج کو معیوب نہیں سمجھتا مگر یورپ کی سوسائٹی میں کثرت ازدواج پر مثل ایک سنگین جرم کے سزا دی جاتی ہے۔

آپ زیادہ تر تعجب کریں گے جب کہ آپ اس قوم کی رسم پر غور کریں گے جو کوہستان سراج کا رعلاقہ کانگڑہ میں آباد ہے اور جو کنیت کہلاتی ہے اور جن میں یہ رسم ہے کہ چار پانچ بھائیوں میں صرف ایک عورت ہوتی ہے۔ یعنی وہ سب ایک سے شادی کرتے ہیں اور وہ سب کی جورو ہوتی ہے جو شوہر خلوت کے مکان میں اس کے پاس جاتا ہے اپنی لاٹھی جوتی باہر چھوڑ جاتا ہے تاکہ دوسرا شوہر ان نشانیوں کو دیکھ کر اُلٹا پھر جائے۔

اس پہاڑی ملک کو ایک وحشی ملک سمجھ کر حقیر مت سمجھو۔ اسپارٹا ایسے ملک میں بھی ایک زمانہ میں ایسی ہی رسم تھی۔ وہاں کے مرد بغیر خاص وجہ کے ایک سے زیادہ شادی نہ کر سکتے تھے۔ وہاں کی عورتیں ایک سے زیادہ خصم کرنے کی بلاقید مجاز تھیں اور کئی کئی خصم ساتھ رکھتی تھیں۔

جس طرح کہ ہم لوگ ایک عورت کے کئی خصم ہونا معیوب سمجھتے ہیں اسی طرح وہ لوگ ایک مرد کی کئی جورو وال ہونا سخت عیب اور نہایت ہی عجیب بات خیال کرتے ہیں ۔

ایک چینی جن میں دانتوں کا سیاہ کرنا نہایت پیاری رسم ہے جب یورپ میں جاتا ہے تو تمام لیڈیوں کے سفید اور موتی ایسے آبدار دانت دیکھ کر نہایت ہی متعجب ہوتا ہے اور جب ان کو چلتا پھرتا دیکھتا ہے تو اور بھی تعجب میں پڑتا ہے کیونکہ چینیوں میں عورت کے پاؤں لوہے کے شکنجے چڑھا کر ایسے چھوٹے کر دیتے ہیں کہ وہ چلنے پھرنے کے قابل نہیں رہتیں ۔

اگر کوئی اشراف مسلمان خاندان کی عورت عربی گھوڑے پر سوار ہو کر شہر میں نکلے تو کون سا عیب ہے جو اس پر نہ لگایا جائے ۔ مگر تم اسی ہندوستان میں ایک تربیت یافتہ اور فتح مند قوم کو دیکھتے ہو کہ ان کی تمام لیڈیاں مثل مردوں کے باہر پھرتی ہیں اور عجائبات قدرت الٰہی کو دیکھتی ہیں اور قدرتی چیزوں کے دیکھنے اور ملکوں کے سیر کرنے اور دریاؤں اور جنگلوں کے تماشے دیکھنے سے مردوں کی مانند علم و عقل و تربیت حاصل کرتی ہیں ۔ شاید تمہاری نگاہ میں یہ ہنر عیب ہو مگر جس کو تم ہنر سمجھتے ہو اس کو وہ نہایت سخت عیب سمجھتی ہیں ۔

کیا آپ لوگ اس رسم کو عجیب اور نہایت ہی عجیب نہ سمجھیں گے کہ میسور کی ایک قوم میں یہ رسم ہے کہ جب کسی عورت کے ہاں اوّل مرتبہ لڑکا پیدا ہوتا ہے یا بانجھ عورت لڑکے متبنیٰ کرتی ہے تو اپنے ہاتھ کی دو انگلیوں کی ایک ایک پور کٹوا ڈالتی ہے اور اس کو نہایت ہی مبارک سمجھتی ہے ۔

یہ چند مثالیں بطور نمونہ کے میں نے آپ کے سامنے بیان کیں ورنہ بہت سی ایسی رسمیں نکلیں گی کہ جن کو ایک قوم نہایت اچھا اور دوسری نہایت ہی برا سمجھتی ہو گی اور چونکہ وہ دونوں رسمیں آپس میں برخلاف ہیں اس لیے وہ دونوں رسمیں اچھی نہیں ہو سکتیں ۔ یا وہ دونوں بری ہوں گی یا ان میں سے ایک اچھی ہو گی اور ایک بری ہو گی پس اگر رسموں کی پابندی کی جائے تو ضرور کوئی نہ کوئی قوم ایسی رسموں میں جو درحقیقت بری اور خراب ہیں مبتلا رہے گی ۔

جو لوگ رسموں کی پابندی کے طرفدار ہیں ان سے یہ سوال ہوتا ہے کہ جن رسموں کی تم پابندی چاہتے ہو وہ رسمیں بھی بعد اصلاح و ترمیم و تبدیل کے تمہارے بزرگوں نے قائم کی تھیں کیونکہ تمہارے بزرگوں کے بزرگ اس سے بھی زیادہ وحشیانہ رسموں میں مبتلا تھے ۔ پس جب کہ ہمارے بزرگوں نے اپنے بزرگوں کی رسموں کو اصلاح کیا ہے تو ہم اپنے بزرگوں کی رسموں کو جو اصلاح کے قابل ہوں کیوں نہ اصلاح کریں ۔

اگر رسموں کی اصلاح کرنا ابتدا سے انسان کی نسلوں میں جاری نہ ہوتا اور ابتدا سے تمام انسان رسموں کی پابندی

کے ایسے ہی طرفدار ہوتے جیسا کہ ٹیسی ٹس ۔ ورجل ۔ کرے سمتھ ۔ اور مسٹر گولڈ اسمتھ تھے جن کے قول اوپر میں نے بیان کئے تو آپ جانتے ہیں کہ ہماری تمہاری کیا حالت ہوتی ۔ ہم میں سے کسی کے آگے پیچھے کسی درخت کے دو پتے بندھے ہوتے اور کسی کے کسی جانور کی بالوں دار کچی کھال لپٹی ہوتی اور عدن کے درختوں کی آڑ میں بیٹھے ہوئے خدا کے گیت گایا کرتے ۔ پس جو لوگ رسموں کی اصلاح و ترقی کے برخلاف ہیں وہ خود اس میں مبتلا ہیں جس سے لوگوں کو منع کرتے ہیں کیونکہ وہ ایک ترقی یافتہ زمانہ کی رسموں کو پکڑتے ہیں اور دوسرے ترقی یافتہ زمانے کی رسموں کے پکڑنے سے انکار کرتے ہیں ۔

تمام کام جو رسم کے برخلاف کئے جاتے ہیں ابتداءً سب کو برے معلوم ہوتے ہیں ۔ اس کا بڑا سبب بے علمی اور جہالت ہے کیونکہ ان کی بے علمی یا ناقص تعلیم ان کی تعلیم کو اس قدر قوت نہیں بخشتی کہ وہ رسومات کے اس تعصب اور جہالت اور ہٹ پر جو عادتاً ان کے دل میں بیٹھی ہوتی ہے غالب آئے اور نہایت انصاف سے دیکھے کہ رسوماتِ معینہ میں درحقیقت کیا نقص ہیں اور ان کی ترقی اور اصلاح کی ضرورت ہے یا نہیں ۔

ایک عادل اور منصف گورنمنٹ کو جو اپنی رعایا کی ترقی بھی چاہتی ہو قانون بنانا اور ان کو جاری کرنا نہایت ضرور ہیں جب کہ رعایا کی حالت ۔ ان کی عادت اور اُن کے خیالات اور ان کے معاملات اور ان کی معاشرت تبدیل ہوتی جاتی ہے ۔ یا نئے قسم کے حقوق اور نئی طرح کی ملکیت پیدا ہوتی ہے یا خود گورنمنٹ کو اپنے استحکام اور استقلال کے لیے نئے انتظاموں کی ضرورت پیش آتی ہے تو پرانی رسومات کے موافق چلنے سے کام نہیں چلتا اور بلاشبہ قوانینِ جدید بنانے کی ضرورت پڑتی ہے اور یہی سبب ہے کہ ہم تمام تربیت یافتہ گورنمنٹوں میں نئے نئے قانون جاری ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں ۔ ہاں یہ بات میں دل سے تسلیم کرتا ہوں کہ ایسے قوانین کا جاری ہونا بصلاح اور مشورہ رعایا کے نائبوں کے ہونا چاہیئے ۔

رسومات کی اصلاح و ترقی جس طرح کہ انسان کے ظاہری طریقہ زندگی کو فائدہ دیتی ہے اسی طرح اس کی عقل کو بھی ترقی دیتی ہے ۔ ایک بات کے پیچھے لگے رہنے اور اُسی لکیر پر چلے جانے سے انسان کی عقل سو جاتی ہے اور قوتِ ایجاد جو خدا نے انسان میں رکھی ہے وہ معطل بلکہ قریب معدوم ہونے کے ہو جاتی ہے اور اس سبب سے قومی تنزل شروع ہو جاتا ہے کیونکہ قوتِ ایجاد کے معطل ہونے سے تمام علوم و فنون میں فتور آجاتا ہے اور کسی چیز میں ترقی نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ جولاہے اور بڑھئی اور لوہار بھی اپنے اپنے پیشہ میں نہ کچھ ترقی کر سکتے ہیں اور نہ کچھ ایجاد کرتے ہیں ۔ اور ٹھیک ٹھیک یہی حال ہندوستان کا رسومات کی پابندی سے ہو گیا ہے ۔

رسومات کی اصلاح اور ترقی کے وقت بلاشبہ یہ نازک مسئلہ بحث میں آتا ہے کہ کونسی رسم اچھی اور کونسی بری ہے

اور اس کا جانچنا اور تصفیہ کرنا بھی کچھ آسان کام نہیں ہے۔ اور نہ اس پر بحث کرنا اس وقت میرا مقصد ہے مگر زمانہ اور تعلیم اور تربیت خود اچھی اور بری رسموں کو جدا جدا کرتا اور بتلاتا جاتا ہے۔

ہم میں ایسے لوگ بھی ہوں گے جو ان رسموں سے جن کو وہ کرتے ہیں بہت سی رسموں کو برا سمجھتے ہوں گے اور ان کی اصلاح و ترقی کی بھی نہایت خواہش رکھتے ہوں گے۔ مگر اس بات میں متحیر ہوں گے کہ کیونکر ان کو چھوڑیں۔ اور کس طرح ان کی اصلاح و ترقی کریں۔

بعضوں کا یہ خیال ہے کہ اگر گورنمنٹ دست اندازی کرے یا صاحب کلکٹر توجہ فرمائیں تو ہم کو ان بد رسموں کا اپنی قوم سے چھڑانے کا اور سب کو دھمکا کر راہ پر لانے کا موقع ملے۔ اُن کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم بدنامی سے محفوظ رہیں اور گورنمنٹ کو لوگ بدنام کریں اور گورنمنٹ سے ناراضی کا بیج لوگوں کے دلوں میں بوئیں اور جو لوگ اس سے زیادہ سنجیدہ اور متین اور معقول ہیں وہ ہمیشہ یہ کہتے رہتے ہیں کہ اگر برادری کا اتفاق ہوا اور بزرگ بزرگ لوگ اس کو کرنے لگیں تو یہ کام چل جائے مگر نہ کبھی کسی رسم کے چھوڑنے یا بدلنے پر اتفاق ہوتا ہے اور نہ کسی رسم میں اصلاح و ترقی ہوتی ہے بلکہ اسی تاریکی کی حالت میں زمانہ کا زمانہ گزرا جاتا ہے۔

اکثروں کا یہی خیال ہے کہ آپس میں اتفاق ہو تو رسموں میں اصلاح و ترقی ہو گویا وہ اصلاح و ترقی کو اتفاق پر منحصر رکھتے ہیں مگر میں اس رائے سے بالکل مختلف ہوں۔ میں سمجھتا ہوں کہ رسموں کی اصلاح و ترقی کا ذریعہ اتفاق نہیں ہے بلکہ اختلاف ہے۔ جس شخص کے دل میں اصلاح و ترقی کا خیال ہو اس کو چاہیئے کہ خود نہایت استقلال اور مضبوطی سے تمام قوم سے اختلاف کرے اور اس رسم کو توڑے یا اس میں اصلاح و ترقی کرے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ تمام قوم اس کو برا کہے گی اور نکو بنائے گی مگر رفتہ رفتہ لوگ اس کی پیروی کرنے لگیں گے اور جس طرح کہ اولاً وہ ہدف تیر ملامت ہوا تھا انجام کو وہی سب کا ہادی اور پیشوا اور مصلح قوم شمار کیا جائے گا۔ جب تک کوئی شخص تمام قوم سے اختلاف کرکے رسم کو نہ توڑے وہ رسم موقوف ہی نہیں ہو سکتی۔ پس یہی ایک طریقہ اختلاف ہے جس سے قوم کی اصلاح و درستی ہو سکتی ہے اور ایسا کرنے والا ہی سچا خیرخواہ اپنی قوم کا متصور ہے پس میں اپنے عزیز ہموطنوں سے کہوں گا کہ چپکے چپکے اپنے فرقہ کے لوگوں میں بیٹھ کر رسموں کو برا کہنا اور ان کی اصلاح و درستی کے لیے ساتھیوں کو ڈھونڈنا اور قید سے نکلنے کے لیے قافلہ کی راہ دیکھنا محض بے فائدہ اور سراپا غلطی ہے۔ جو شخص بہادر ہے اور اپنی قوم کا سچا خیرخواہ اس کو خود اس بھاری بیڑی کو توڑ کر میدان میں آنا چاہیئے تاکہ لوگوں کو بھی اس قید سے نکلنے کی جرأت اور ہمت ہو۔

اگلے اور حال کے زمانہ میں جن لوگوں نے اپنی قوم کی بھلائی چاہی انہوں نے اسی طریقہ پر عمل کیا ہے

اور آج تک دنیا میں کوئی مثال ایسی نہیں ہے کہ بغیر اس طریقہ کے کسی دوسرے طریقہ سے قومی ترقی اور بد رسومات کی اصلاح ہوئی ہو۔ میرا یہ دعویٰ چند چنیدہ اور قابل ادب قدیم زمانہ کی مثالوں سے اور نیز جو واقعات کہ اس زمانہ گذر رہے ہیں ان پر بطور تمثیل غور کرنے سے بخوبی ثابت ہو سکتا ہے۔

دیکھو اس زمانہ سے ساڑھے اڑتیس سو برس پیشتر "اور کلدانیاں" میں ایک جوان تھا جس کو ابراہیمؑ کہتے تھے اس نے اپنی قوم کو بت پرستی میں پڑا اور بہت سی بد رسموں میں پھنسا ہوا دیکھا۔ اس کا دل اپنی قوم کی خراب حالت پر جلا۔ خدا نے اس کی مدد کی۔ وہ اپنی قوم کے برخلاف کھڑا ہوا اور پکار کر یہ بول اٹھا انی وجہت وجہی للذی فطر السموٰات والارض حنیفا وما انا من المشرکین۔ تمام قوم نے اس کو لعنت ملامت کی۔ قتل کرنا چاہا۔ آگ میں ڈالا جانا۔ مگر خدا نے اس کو بچایا اور پھر انجام یہ ہوا کہ وہی ابراہیمؑ تمام دنیا کی قوموں کے لیے رحمت ٹھہرا صلواۃ اللہ علیہ وعلی آلہ۔

پھر خدا کی اس قربانی کی بھیڑ کو دیکھو جس کا اسی کی قوم نے اپنی دانست میں نہایت بے رحمی اور سنگ دلی سے کالوری پہاڑی کے نیچے بیت المقدس کے پاس خون بہایا۔ اس بے گناہ کا یہ گناہ تھا کہ اپنی قوم کی رسومات کی برائی کرتا تھا۔ اُن کو بد ذاتی اور ریا کاری سے منع کرتا تھا۔ اس کا یہ گناہ تھا کہ اس نے فروسیوں سے کہا کہ تم پیالے و باسن کو باہر سے صاف کرتے ہو پر تمہارا اندر ظلم و برائی سے بھرا ہوا ہے۔ اے فروسیو تم پر افسوس کہ ترکاریوں کا دسواں حصہ دیتے ہو پر انصاف اور خدا کی محبت سے گزرتے ہو۔ اے فقیہو تم پر بھی افسوس کہ جن بوجھوں کا اٹھانا تم کو مشکل ہے اس کو لوگوں پر ڈالتے ہو اور انگلی تک نہیں لگاتے۔ یہ سچ ہے کہ راست بازی نے اس کو نہایت مصیبت میں ڈالا اور خود اسی کی قوم کے ہاتھ سے اس پر جو کچھ گزرنا تھا گذرا مگر اس کا انجام یہ ہوا کہ تینتیس کروڑ پچاس لاکھ آدمیوں نے اس کو خدا کا اکلوتا بیٹا مانا اور سولہ کروڑ آدمیوں نے اس کو روح اللہ اور کلمۃ اللہ جانا۔

دیکھو ریگستان عرب کے ہادی کو جس نے اپنی قوم کو لات و منات و عزیٰ کی پرستش سے چھڑایا اور اولاد کے قتل سے بچایا گو کہ اسی کی قوم نے اس کو ستایا اور وطن سے نکالا مگر انجام کو خدا کا آخری پیغمبر مانا اور اسی کی بدولت سب نے خدائے واحد کو پہچانا صلی اللہ علیہ وسلم۔

سقراط کا واقعہ بھی کچھ کم حیرت انگیز نہیں ہے۔ اس نے نہایت نیکی اور نیک دلی سے اپنی قوم کی بھلائی پر کمر باندھی۔ ان کی بد رسموں کی اصلاح چاہی مگر اسی کی قوم نے اس پر دیوتاؤں کے برا کہنے اور ایتھنز کے نوجوان لڑکوں کے بہکانے کا الزام لگایا۔ یہاں تک کہ زہر کے پیالے سے اس کو مارا مگر چند روز بھی نہیں گزرے تھے کہ تمام ایتھنز کے رہنے والوں نے اس کا ماتم کیا اور تمام دیوتاؤں سے اس کو بڑا دیوتا مانا۔

مارٹن لوتھر کا ذکر بھی اس موقع کے نامناسب نہیں ہے جس نے عیسائی چرچ کی تمام بدرسموں کا مقابلہ کیا اور اپنی سچائی پر نہایت استقلال سے قائم رہا۔ پلاطوس کے سیڑھی پر نجات کی امید میں گھٹنوں کے بل چڑھتے وقت یہ غیبی آواز اس کے کان میں آئی کہ "سچے ایمان سے نجات پاسکے گا۔" اسی پر وہ مستقل رہا اور اسی کا وعظ اپنی قوم میں کیا۔

وتم برگ کے چوک میں جو آگ جلائی گئی اس سے کچھ خوف نہیں کیا اور پوپ کے برخلاف اتوار کے دن گرجا میں جلا کر بولا کہ "خدا تعالیٰ برخلاف اپنی عدالت اور صداقت کے گناہوں کے بدلے دام نہیں لیتا۔"

اسی نے اپنی جان کا خوف نہ کرکے کاروبیل کی اس گفتگو کے وقت کہ پوپ کو سب باتوں پر اور ساری چیزوں پر اختیار ہے یہ کہا کہ ہاں مگر پاک کتاب پر نہیں۔

اسی کی قوم نے اس بھلائی کے عوض اس کو خوب ستایا اور اس نے نہایت افسوس سے لکھا کہ "یہ کیسا زمانہ ہے کہ سچائی کا طالب ہونا ایک بڑی تقصیر معلوم ہوتی ہے۔" مگر آج وہی لوتھر ہے جس کا نام کروڑ دل عیسائیوں کے دل میں نہایت مقدس ہے۔

امام حجۃ الاسلام غزالی کا نام لیے بغیر میں اس فہرست کو ختم نہیں کر سکتا جس نے اسرار مسائل اسلام کے بیان کرنے میں تا بہ مقدور اپنے سعی و کوشش کی اگرچہ بڑے بڑے متعصب مولویوں نے اس کے کفر کے فتوے دیئے اور اس کی کتاب احیاء علوم الدین کے جلانے کا حکم دیا اور اس کے قتل کے عام احکام جاری ہوئے مگر انجام کار وہی غزالی امام اور حجۃ الاسلام کے لقب سے پکارا گیا۔

اس زمانہ میں جو واقعات گذرتے ہیں اور جن کو اکثر لوگوں نے اپنی آنکھ سے دیکھا ہوگا وہ بھی یہی ہیں کہ جس شخص نے رسومات کی اصلاح و ترقی چاہی فی الفور اس نے اپنی تمام قوم سے مخالفت کی اور رفتہ رفتہ لوگ اس کے ساتھ ہوتے گئے۔ (تہذیب الاخلاق)

ایک حدیث

فضائلِ قرآنی

(۳)

زیرِ بحث حدیث میں قرآن کریم کی جو مزید صفات بیان ہوئی ہیں وہ یہ ہیں: ھو حبل اللہ المتین - وہ خدا کی مضبوط رسی ہے۔ یہ دراصل اس آیت کی بہترین تفسیر ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً (اللہ کی رسی کو اجتماعی گرفت کے ساتھ پکڑے رہو) حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ کی تفسیر کے مطابق جس "حبل متین" کا ذکر اس آیت میں ہے اس سے مراد قرآن ہی ہے۔ اب یہ سوچنا چاہیئے کہ قرآن —— یا دوسرے لفظوں میں اسلامی تعلیمات —— کو رسّی سے کیوں تشبیہہ دی گئی ہے؟ رسّی کا مقصد ہوتا ہے متفرق چیزوں کے درمیان اتصال و ربط پیدا کرنا - یہی وجہ ہے کہ عہد یا امان کو بھی حَبل کہتے ہیں۔ یہودیوں کے متعلق قرآن میں آیا ہے الا بحبل من اللہ و حبل من الناس یعنی ان کی جان بچنے کی یہ شکل ہے کہ یا تو وہ میثاق خداوندی میں داخل ہو جائیں یا انسانی معاہدہ کرلیں - ایک بندے کا اپنے رب سے جو معاہدہ ہوتا ہے وہ اللہ کے احکام یا کتاب کے ذریعے ہوتا ہے - اسی لیے کتاب اللہ کو میثاق یا عہدنامہ کہتے ہیں (ہماری دانست میں بائبل کے دو حصوں کو جو عہدنامۂ عتیق اور عہدنامۂ جدید کہتے ہیں اس کی بجائے زیادہ صحیح یہ ہے کہ پوری بائبل عہدنامہ قدیم ہے اور قرآن مجید عہدنامہ جدید ہے) قرآن پاک کے احکام بھی اسی لیے ہیں کہ اس سے بندوں کا خدا سے رشتہ جڑتا ہے اور خود بندوں کے درمیان باہمی رشتہ مربوط ہوتا ہے۔ اسی عہد کو توڑنے والوں کے متعلق کہا گیا ہے ویقطعون ما امر اللہ ان یوصل یہ لوگ اس چیز کو توڑتے ہیں جسے خدا نے جوڑنے کا حکم دیا ہے۔

بہرحال قرآن کو رسّی سے تشبیہہ دینے کی وجہ یہی ہے کہ یہ خدا اور بندے کے درمیان ایک میثاق و معاہدہ ہے اور خود بندوں کے درمیان صحیح رشتہ جوڑنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ اس لیے حَبل کا ترجمہ رسّی کیجئے یا میثاق بات ایک ہی ہے۔

رسّی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ایک جگہ رسی باندھ کر اس کا دوسرا سرا کسی نابینا یا کم عقل بچے کے ہاتھ میں دے کر کتنی ہی پُرپیچ گلیوں میں بھیج دیجئے وہ بھٹک نہیں سکے گا - اس رسی کو پکڑ کر اسی کے سہارے نہایت آسانی سے اپنے

مرکز پر پہنچ جائے گا۔ بالکل یہی صورت میثاقِ الٰہی (قرآن مجید) کی بھی ہے جسے مضبوط پکڑ لینے کے بعد کوئی شخص گمراہ نہیں ہو سکتا۔ اور اسے چھوڑ کر کوئی چیز بھی پکڑ لے تو اس کا نتیجہ بجز گمراہی کے اور کچھ نہیں ہوگا جیسا کہ اسی زیرِ بحث حدیث میں آچکا ہے کہ من ابتغی الھدی فی غیرہ اضلہ اللہ جو غیر قرآن کے ذریعے راستہ تلاش کرے گا اسے خدا گمراہی میں ڈال دے گا۔

ایک مزید فضیلتِ قرآن اس کے بعد یہ بتائی گئی ہے کہ وھو الذکر الحکیم۔ یہ پُرحکمت ذکر ہے۔ یہ بھی عین قرآنی عبارت کی ترجمانی ہے۔ اس کتاب الٰہی کو خود اسی کتاب میں القرآن الحکیم کہا گیا۔ نیز قرآن کو ذکر اور تذکرہ اور ذکریٰ بھی کہا گیا ہے۔ ذکر کے معنی نصیحت کے بھی ہیں اور یاد کے بھی۔ یہ کتاب چونکہ دنیا کو سچے حقائق یاد دلاتی ہے اس لیے اسے ذکریٰ (یاد یا نصیحت) اور تذکرہ (یاد دہانی) کہا گیا ہے۔ اس کے حکیم ہونے میں بھی کیا شک ہو سکتا ہے؟ اس کا نازل کرنے والا ہی خود حکیم مطلق ہے اس لیے اس کا یہ کلام بھی سراپا حکمت کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔ اس نے تو اپنے رسولؐ کو بھی کتاب و حکمت ہی کی تعلیم دینے کی غرض سے بھیجا ہے (یعلمھم الکتٰب والحکمۃ) قرآن کے حکیم ہونے کے لیے صرف اتنی ہی دلیل کافی ہے کہ آج تک اس کی کوئی بات خلافِ حکمت ثابت نہ ہو سکی۔ اگر کسی دَور میں کسی کو کوئی بات خلافِ حکمت نظر آئی بھی تو جلد ہی یہ حقیقت اس پر منکشف ہو گئی کہ حقیقت وہی ہے جو قرآن نے بتائی ہے اور اس میں جو بات غلط نظر آئی تھی وہ دراصل خود اپنی غلطی تھی۔ موجودہ دور میں اقوامِ عالم کا رفتہ رفتہ خود بخود قرآنی تعلیمات سے قریب ہوتے جانا بھی اسی کی دلیل ہے کہ قرآن حکمت والی کتاب ہے۔ جنگ، انسانی برادری، طلاق، وراثت، غلامی، وحدتِ انسانی، مساواتِ انسانی، مساواتِ مرد و زن، بت پرستی، توحید، فلاحی حکومت، غرض بیسوں اساسی مسائل ایسے ہیں جن میں دنیا اپنے پرانے تصورات کو ترک کر کے اسلامی نظریات کو اپناتی جا رہی ہے اور یہ بجائے خود قرآن کے حکیم ہونے کی کافی دلیل ہے۔

اس کے بعد حضورؐ نے قرآن کی ایک اور فضیلت یوں بیان فرمائی کہ وھو الصراط المستقیم کہ یہ سیدھی راہ ہے۔ "مستقیم" کے معنی سیدھے کے بھی ہیں اور مستقل کے بھی۔ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک پہنچنے کی ہزاروں راہیں ہو سکتی ہیں۔ لیکن جو سب سے کم فاصلہ رکھتا ہو اسے خطِ مستقیم کہتے ہیں۔ وہ بالکل سیدھا ہوتا ہے اور ایک ہی ہوتا ہے اس میں کہیں کجی یا ٹیڑھ نہیں ہوتی۔ قرآن اس لحاظ سے بھی صراطِ مستقیم ہے کہ وہ منزلِ مقصود تک پہنچنے کا بالکل سیدھا راستہ ہے۔ اس میں کہیں کجی نہیں۔ قرآن نے خود اسے واضح کر دیا ہے لم یجعل لہ عوجًا اور قرآنًا غیر ذی عوج اس کتاب میں کہیں کوئی جھول یا ٹیڑھ نہیں۔ ایسا سیدھا راستہ خطِ مستقیم کی طرح چونکہ ایک ہی ہے اس لیے اس کے سوا جو بھی راستہ ہوگا وہ مستقیم نہ ہوگا۔ اور اسے چھوڑ کر کسی راستے کو اختیار کرنے کا نتیجہ گمراہی ہے جیسے اسی حدیث میں یوں

بیان کیا گیا ہے کہ من ابتغی الھدی فی غیرہ اضلہ اللہ جو اسے چھوڑ کر کسی اور شے سے ہدایت چاہے گا اسے خدا گمراہی میں ڈال دے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیئے کہ ہم جو ہر روز متعدد بار اھدنا الصراط المستقیم کی دعا مانگتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں قرآن ہی کی راہ پر چلا کیونکہ یہی صراطِ مستقیم ہے۔ یہاں یہ نتیجہ نکالنے میں کوئی تامل نہ ہونا چاہیئے کہ قرآنی تعلیمات سے یا اس کی روح سے جو شے بھی متصادم ہوتی ہو اسے ترک کر دینا چاہیئے خواہ کسی کتاب میں ہو۔ کسی کی زبان یا قلم سے نکلے۔ کسی کا کشف یا کسی کا خواب ہو۔ اگر احترام مقصود ہو تو اس شے کی تاویل و توجیہہ کی جائے گی نہ کہ قرآن کی۔ پھر اگر رد کرنا پڑے تو وہی شے رد کی جائے گی نہ کہ قرآن۔

(محمد جعفر)

مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلس ترقی ادب

مجلۂ اقبال سہ ماہی۔ مدیرہ۔ ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار۔ سالانہ دس روپے

صحیفہ سہ ماہی۔ مدیر: سید عابد علی عابد۔ سالانہ دس روپے۔

		روپے
میٹافزکس آف پرشیا	مصنفہ علامہ اقبال	۵ — ۰ — ۰
امیج آف دی ویسٹ ان اقبال	مصنفہ مظہرالدین صدیقی	۲ — ۰ — ۰
اقبال اینڈ والنٹرزم	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶ — ۰ — ۰
فکرِ اقبال	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰ — ۰ — ۰
ذکرِ اقبال	مصنفہ عبدالمجید سالک	۵ — ۰ — ۰
علامہ اقبال	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱ — ۰ — ۰
شعرِ اقبال	مصنفہ سید عابد علی عابد	۷ — ۸ — ۰
اسلام اور تحریکِ تجدد مصر میں	مترجمہ عبدالمجید سالک	۵ — ۰ — ۰
غیب و شہود۔	مترجمہ سید نذیر نیازی	۳ — ۴ — ۰
حکمتِ قرآن۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ	۱ — ۰ — ۰
جمالیات قرآن کی روشنی میں۔	مصنفہ نصیر احمد	۴ — ۰ — ۰
فلسفۂ شریعتِ اسلام۔	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵ — ۰ — ۰
نظامِ معاشرہ اور اسلام۔	مترجمہ عبدالمجید سالک و عزیز	۴ — ۰ — ۰
دولتِ اقوام ۲ جلد۔	مترجمہ عطاء اللہ و فخری	۳۶ — ۰ — ۰
سائنس سب کے لیے۔	مترجمہ آفتاب حسن	۲۰ — ۰ — ۰
فلسفۂ جدید۔	مترجمہ آشکار حسین	۲ — ۰ — ۰
فلسفۂ ہند و یونان۔	مصنفہ محمد شفیقی	۳ — ۰ — ۰
تاریخِ اقوامِ عالم۔	مرتبہ مرتضےٰ احمد خاں	۱۰ — ۰ — ۰

ملنے کا پتہ: سیکرٹری بزم اقبال و مجلس ترقی ادب۔ نرسنگ داس گارڈن۔ لاہور

[illegible] حیات
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
قیمت آٹھ روپے

[illegible]
مصنفہ [illegible]
قیمت [illegible]

اسلام میں حیثیت نسواں
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور مسئلہ [illegible]
مصنفہ پروفیسر محمود احمد
قیمت چار روپے چار آنے

مسئلہ اجتہاد
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت تین روپے

اسلام کا نظریہ اخلاق
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت دو روپے

زیر دستوں کی آقائی
مصنفہ سید جعفر شاہ پھلواروی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

قرآن اور علم جدید
مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین
قیمت چھ روپے آٹھ آنے

طب العرب
مصنفہ براؤن ترجمہ حکیم نیر واسطی
قیمت سات روپے بارہ آنے

فقہ عمر
مصنفہ شاہ ولی اللہ ترجمہ [illegible]
قیمت چار روپے بارہ آنے

اسلام کا نظریہ تاریخ
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت [illegible]

افکار ابن خلدون
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت [illegible]



اپریل ۱۹۶۰ء
مدیر اعلیٰ
ایم ایم شریف
مدیر مسئول
رزاقی

ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم مرحوم

اپریل سنہ ۱۹۶۰ء

جلد ۸ شمارہ ۴

ادارۂ تحریر

سالانہ آٹھ روپے
فی پرچہ بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ
کلب روڈ۔ لاہور، پاکستان

ترتیب

طابع و ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
شاہد حسین رزاقی	حمایت اسلام پریس لاہور	کلب روڈ۔ لاہور

تاثرات

آج سے پانچ سال پہلے ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ سے میری ایک کتاب "الدین یسرٌ" شائع ہوئی تھی جس میں ایک جگہ مشرکین اور اہلِ کتاب سے ازدواجی تعلق قائم کرنے کے سلسلے میں بھی بحث کی گئی ہے اور آخر میں امام ابوبکر رازی جصاص کی احکام القرآن سے ایک عبارت نقل کر کے اس کا ترجمہ بھی درج کر دیا گیا ہے جو یوں ہے:

"ایک قول یہ بھی ہے کہ مشرکہ عورتوں سے نکاح کی ممانعت صرف ان مشرکین عرب کے حق میں ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں سے برسرِ جنگ تھے۔ اسی لیے ان سے نکاح کرنے کی ممانعت کر دی گئی تاکہ ایسا نہ ہو کہ ان عورتوں کے مشرک رشتے داروں سے بھی مودّت پیدا ہو جائے اور ان سے قتال کرنے میں ڈھیل ہونے لگے۔ یہ حکم (ممانعتِ نکاح) ان ذمیوں کے حق میں نہیں جن کی مودّت مسلمانوں سے قائم ہوتی ہے جن سے قتال کرنے سے ہمیں روکا گیا ہے۔ ہاں اگر بات واقعتہً یوں ہی ہے تو اس معنی کے ہوتے ہوئے حربی کتابیہ عورت سے بھی نکاح ناجائز ہونا چاہیئے ......"

اب اس مسئلے کے متعلق ذرا مرزا مظہر جانِ جاناں کے خیالات بھی ملاحظہ فرمایئے۔ ہمیں ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ) کا شکر گزار ہونا چاہیئے کہ اس نے یہ قیمتی معلومات (جناب عبدالرزاق صاحب قریشی کے توسط سے) ہم تک پہنچائی ہیں۔ سہولت کے خیال سے میں نے فارسی عبارت کا ترجمہ کر دیا ہے۔ فاضل مضمون نگار لکھتے ہیں کہ:

"بعض مکتوبات علمی و اعتقادی حیثیت سے خاصے دلچسپ ہیں۔ ان سے مرزا صاحب کے فضل و کمالِ علمی کے علاوہ ان کے نقطۂ نگاہ اور وسعتِ مشرب کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ اس سلسلہ کا سب سے دلچسپ اور اہم خط مکتوبِ چہاردہم ہے جس میں انہوں نے ہندوؤں کے آئین و اعتقاد پر روشنی ڈالی ہے۔ مثلاً ان کے اصول و عقائد اور فروعِ اعمال کے متعلق وہ لکھتے ہیں کہ:

"اہلِ ہند کی قدیم کتابوں سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ رحمتِ ایزدی نے نوعِ انسانی کی آفرینش کے آغاز ہی میں معاد و معاش کی اصلاح کے لیے وید نامی ایک کتاب بھیجی جو چار حصوں پر مشتمل ہے، اس میں احکامِ امر و نہی ہیں۔ گزشتہ اور آئندہ کی خبریں ہیں۔ یہ کتاب ایک فرشتے کے ذریعے برہما پر ——— جو

ایجادِ عالم کا آغاز ہے ـــــــ نازل کی۔ ان کے مجتہدوں نے اسی کتاب سے چار(؟) مذاہب استخراج کئے اور اسی پر اپنے اصولِ عقائد کی بنیاد رکھی۔ اس فن کا نام شاستر رکھا یعنی ایمانیات کا وہ فن جو علم کلام ہے۔ نوعِ انسانی کے افراد کو انہوں نے چار فرقوں (ورنوں) میں تقسیم کیا اور اسی کتاب سے چار مسلک نکالے اور ہر فرقے کے لیے ایک الگ مسلک قرار دے کر اس کے فروعِ اعمال کی بنیاد اسی مسلک پر رکھی۔ اس فن کو وہ کرم شاستر کہتے ہیں یعنی عملیات جو علم فقہ ہے۔" (ترجمہ)

مرزا صاحب ہندوؤں کو مشرک نہیں سمجھتے کیونکہ ان کی رائے میں تمام ہندو فرقے توحید کے قائل ہیں۔ عالم کو حادث اور مخلوقِ خداوندی مانتے اور حشر و نشر پر ایمان رکھتے ہیں۔ ان کی بت پرستی کے متعلق وہ لکھتے ہیں کہ:

"ان ہندوؤں کی بت پرستی الوہیت میں شرک نہیں بلکہ اس کی حقیقت کچھ اور ہے۔" (ترجمہ)

اور آگے چل کر وہ اس حقیقت کی یوں وضاحت کرتے ہیں کہ:

"ان لوگوں کی بت پرستی کی حقیقت اتنی بھر ہے کہ چند شخصیتوں کی صورتیں بناتے ہیں۔ مثلاً ان فرشتوں کی جو بحکمِ خداوندی عالم کون و فساد میں تصرف کرتے ہیں۔ یا بعض کاملوں کی ارواح جن کا تصرف جسم چھوڑنے کے بعد ان کے اندر اس جہان میں بھی باقی رہتا ہے۔ یا بعض زندہ لوگ جو ان کے خیال میں حضرت خضرؑ کی طرح زندۂ جاوید ہیں۔ ان کی صورتیں بنا کر وہ ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اس توجہ کی وجہ سے ایک مدت کے بعد ان ہستیوں سے (جن کی یہ تصویریں ہیں) خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس مناسبت کی وجہ سے وہ اپنی معاشی اور معادی ضرورتوں کو پورا کرتے ہیں۔ یہ عمل ذکرِ رابطہ سے مشابہ ہے جو صوفیۂ اسلامیہ کا معمول ہے۔ وہ (صوفیہ) شیخ کا تصور کرتے ہیں اور فیوض حاصل کرتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہ (صوفیۂ اسلامیہ) کوئی ظاہری تصویر نہیں تراشتے۔ کفارِ عرب بتوں کو متصرف اور موثر بالذات کہتے تھے نہ کہ تصرفِ الٰہی کا ذریعہ۔ نیز وہ بتوں کو زمین کا خدا اور اللہ تعالےٰ کو آسمان کا خدا مانتے تھے اور یہ شرک در الوہیت ہے۔ ہندوؤں کا بتوں کو سجدہ کرنا سجدۂ تحیت ہے نہ کہ سجدۂ عبودیت۔

ان ہندوؤں کے دین کے قواعد و ضوابط میں (زندگی کے لیے) مکمل نظم و نسق موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک مرتب دین تھا جو اب منسوخ ہو گیا ہے۔" (ترجمہ)

"وان من قریۃ الا خلا فیھا نذیر" اور "ولکل امۃ رسول" اور دوسری آیتوں کی رو سے ممالکِ ہند میں بھی انبیاء و رسل مبعوث ہوئے ہیں اور ان کے حالات ان (ہندوؤں) کی کتابوں میں محفوظ ہیں اور ان کے جو کچھ بھی آثار باقی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ (مبعوثین) بڑا کامل و مکمل مقام رکھتے تھے۔

رحمتِ عامہ نے اس وسیع ملک کے باشندوں کے مصالح کی رعایت ملحوظ رکھنے میں کمی فروگزاشت سے کام نہیں لیا۔" (ترجمہ)

اُن کی یہ بھی رائے ہے کہ تناسخ کے عقیدے سے کفر لازم نہیں آتا۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا؛ مرزا مظہر جان جاناں کے نزدیک ہندو قوم (بالعموم) مشرک نہیں۔ وہ صحیح معنوں میں عرب مشرکین کی طرح بت پرست بھی نہیں۔ وہ اہل کتاب بھی ہیں۔ ان میں انبیا مبعوث ہوئے ہیں۔ حتیٰ کہ ان کے عقیدۂ تناسخ سے کفر لازم نہیں آتا۔ ہمارے نزدیک موصوف کے ان خیالات میں گفتگو کی خاصی گنجائش موجود ہے۔ لیکن اس وقت اس پر کوئی بحث مقصود نہیں۔ دکھانا صرف یہ ہے کہ مرزا جان جاناں کے ان خیالات پر صاحبِ مضمون کا تبصرہ یہ ہے کہ ان سے مرزا صاحب کے فضل و کمالِ علمی کے علاوہ ان کے نقطۂ نگاہ اور وسعتِ مشرب کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ حلقۂ معارف کے بھی یہی خیالات نہ ہوتے تو وہ کہیں نہ کہیں مرزا صاحب کے ان خیالات پر اختلافی نوٹ یا فاضل مضمون نگار کے اس تبصرے سے کہ "یہ علمی فضل و کمال اور وسعتِ مشرب ہے" اختلاف کرتے۔ اب اس تناقض کو اربابِ معارف ہی دور کر سکتے ہیں کہ جب مرزا صاحب ہندو قوم کا صراحت سے نام لے کر ان کے مشرک ہونے سے انکار کرتے ہیں بلکہ اہل کتاب میں شمار کرتے ہیں۔ تو یہ حضرات اسے علمی فضل و کمال اور وسیع المشربی قرار دیتے ہیں لیکن آج اگر یہی مدعا محمد جعفر پھلواروی یہی مضمون ابوبکر جصاص کی احکام القرآن سے نقل کرے تو ہندو قوم کا نام نہ لینے کے باوجود بھی وہ گمراہ ہوتا ہے۔ تحریفِ دین کا مرتکب ہوتا ہے اور 'الدین یسر' کا صرف اتنا ہی حصہ نہیں بلکہ پوری کتاب ہی "دینی حیثیت سے سخت گمراہ کن" قرار پاتی ہے (جیسا کہ اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے معارف میں لکھا گیا ہے)، گویا اصول یہ ہوا کہ سو سال پہلے اگر کوئی بات لکھی جائے تو وہ وسیع المشربی اور علمی فضل و کمال ہے اور اگر وہی بات اپنے دور میں کوئی لکھ دے تو کفر ہو جاتی ہے۔ اسے کہتے ہیں ماضی پرستی جس میں یہ حضرات معلوم نہیں کب تک مبتلا رہیں گے۔

اسی مضمون میں ایک دلچسپ چیز اور بھی ہے اور وہ ہے ذکرِ سماع۔ مرزا جان جاناں فرماتے ہیں:

"مسئلہ سماع میں ائمہ فقہا اور حضرات صوفیہ کا سخت اختلاف ہے۔ پہلے گروہ (فقہا) کا کہنا ہے کہ سماع مطلقاً حرام ہے اور دوسرے گروہ (صوفیہ) کا قول ہے یہ مطلقاً حلال ہے۔" (ترجمہ)

اب اس تضادِ عمل کو بھی معارف کی مجلس ادارت ہی دور کر سکتی ہے کہ اگر یہی بات ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کا ایک رفیق اپنی کتاب "اسلام اور موسیقی" میں لکھ دے تو باایں ہمہ ادعائے تصوف یہ پوری مجلس ادارت سر پر آسمان اٹھا لیتی ہے۔ اور اگر مرزا جان جاناں یہی بات لکھ دیں تو اربابِ معارف کے نزدیک یہ حقائق و معارف کا

خزانہ بن جاتا ہے۔ آپ سمجھے یہ کیا نفسیات ہے؟ وہی قدامت پرستی اور ماضی پرستی۔

مرزا صاحب نے سماع کی دو قسمیں بتائی ہیں۔ مباح اور غیر مباح (اسلام اور موسیقی میں اس مسئلے کی پوری وضاحت موجود ہے) مرزا صاحب حرام سماع تو نعوذ باللہ کیا سنتے حلال سماع بھی نہیں سنتے تھے اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ:

وانکہ جماعتے از ارباب کمال رغبت بہ سماع مباح نیز ندارند از خصوصیاتِ ذوقی است نہ از احکام شرعی۔ یعنی بعض اہل کمال نے مباح سماع سے بھی جو پرہیز کیا تو اس کی وجہ محض ان کا ذاتی ذوق تھا۔ یہ وجہ نہ تھی کہ شرعاً بھی وہ اسے واجب الترک سمجھتے تھے۔

یہی بات اگر آج کوئی بندۂ خدا لکھ دے تو وہ مستحق ملامت ہو جاتا ہے کیونکہ بدقسمتی سے وہ ایک صدی پہلے نہیں پیدا ہوا۔ اور اگر یہی باتیں ۱۳۰۹ھ کی چھپی ہوئی "کلمات طیبات" میں ہوں تو ارباب معارف سر آنکھوں پر رکھ کر اسے شائع فرماتے اور اسے علمی فضل وکمال اور وسعت مشرب قرار دیتے ہیں۔ جب حق پرستی پیش نظر ہو تو وہ زمان ومکان کے حدود سے بھی آگے ہوتی ہے اور جب شخصیت پرستی آجائے تو حق پرستی کو عصری پیمانوں سے ناپنا دینی فرض ہو جاتا ہے۔ گویا ان حضرات کے نزدیک، وقت کی دو قسمیں ہیں۔ ماضی، قابلِ پرستش اور حال، لائق استحقار۔ رہا مستقبل تو ظاہر ہے کہ جو ماضی میں کھویا ہوا اور حال سے بے خبر ہو وہ مستقبل پر کیا نظر رکھے گا؟

محمد جعفر پھلواروی

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

فطرت کا مفہوم

لفظ فطرت کے مفہوم میں کمال درجے کا ابہام ہے اور اسی ابہام کی وجہ سے فطرت کی نسبت اکثر مباحث بے معنی ہو کر اور الجھ کر رہ جاتے ہیں اور انسان کسی واضح نتیجے پر نہیں پہنچتا۔ قرآن حکیم خدا کو فاطر کہتا ہے اور اللہ کی فطرت کا بھی ذکر کرتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ انسان کو خدا نے اپنی فطرت کے مطابق خلق کیا ہے۔ یہاں سے کئی اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں خود خدا کی اپنی فطرت کیا ہے اور انسان جیسی محدود عقل وادراک کی مخلوق کو کہاں تک اس کا علم ہو سکتا ہے۔ خدا کی فطرت خلقتِ مفطور میں کہاں تک ظہور پذیر ہوتی ہے۔ کیا تمام کائنات اور موجودات کی ایک فطرت ہے یا مختلف مراتب و طبقاتِ موجودات میں فطرت الگ الگ انداز کی ہے۔ کیا تمام مظاہر کا نام فطرت ہے یا فطرت اس وجود کا نام ہے جو مظاہر میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ کیا فطرت کا کوئی جوہر بھی ہے جو اعراض میں ظاہر ہوتا ہے یا اعراض ہی کے مجموعے کا نام فطرت ہے۔ کیا فطرت کوئی تغیر پذیر حقیقت ہے یا تمام تغیرات کے اندر ثبات کے پہلو کا نام فطرت ہے۔ کائنات کے ہر پہلو میں ہر لمحہ تغیر ہی تغیر ہے کسی چیز کی حالت دو لمحوں میں ایک نہیں ہوتی۔ بقول ہراقلیتوس کوئی شخص ندی کے ایک ہی پانی میں دو غوطے نہیں لگا سکتا۔ فطرت اگر قوانین کے مطابق عمل کرتی ہے تو وہ قوانین اٹل ہیں مطلق ہیں یا ہنگامی اور اضافی ہیں۔ ان قوانین کا ماخذ خود فطرت ہے یا فطرت سے ماورائے کوئی خلاّق ہستی ہے۔

یونانیوں کے ہاں جب فطرت کا تصور پیدا ہوا تو اس کا مفہوم یہ تھا کہ اصل فطرت وہ ہے جو تمام موجودات کا محل اور ماخذ ہے۔ فطرت وہ حقیقت ہے جو تمام زمان و مکان کے مظاہر کی اساس ہے۔ مظاہر ابھرتے بکھرتے غائب ہوتے اور متغیر ہوتے رہتے ہیں لیکن فطرت وہ اساس ہے جو مستقل اور غیر متبدل رہتی ہے۔ طالیس ملطی نے کہا کہ اصل فطرت جو مظاہر کی عین ہے وہ پانی ہے۔ بعد میں کسی نے ہوا کو اور کسی نے آگ کو اصل قرار دیا اور کسی نے اس کو لامتناہی اجزائے لا یتجزّا سے سمجھا جن کی بدلتی ہوئی ترکیب سے اشیا بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ یہی تصور ترقی کرتا ہوا جدید طبیعیات تک پہنچا ہے۔ کثافت سے لطافت کی طرف ترقی ہوتی گئی یہاں تک کہ مادی فطرت بہت کچھ غیر مادی رہ گئی۔ مادے کی کثافت سے مادی فطرت کی لطافت کی طرف افلاطون سے پیشتر فیثاغورث ایک اہم

قدم اٹھا چکے تھے۔ انھوں نے دیکھا کہ تمام مظاہر میں ریاضی کا عمل دخل ہے ہر چیز میں مقدار اور عدد پیمائش اور کمیت ہے۔ اشیاء اور حوادث میں کوئی ایسی چیز نہیں جس کو ریاضیاتی اصول کے ماتحت نہ لا سکیں لہٰذا انھوں نے یہ عقیدہ قائم کر لیا کہ اشیاء اعداد کی مرئی صورتیں ہیں۔ یا بالفاظِ دیگر مادی فطرت کی اصلیت غیر مادی ہے۔ زمانۂ حال کے ماہرین سائنس فلاسفہ میں سے سر جیمز جینز نے دوبارہ اس تعلیم کا احیاء کیا ہے۔ لیکن ریاضیات حیاتیات نہیں ہے۔ انسان ایک زندہ وجود ہے وہ درحقیقت زندگی کی ماہیت سمجھنا چاہتا ہے۔ اعداد کے تجریدی تصورات عقل وفہم کے مفید آلات ہیں لیکن وہ اصل حیات اور اصل فطرت نہیں ہو سکتے۔ محض اعداد اور غیر حیاتی مادے میں سے نباتی اور حیوانی زندگی کو اخذ نہیں کر سکتے۔ یونانی اکابر فلاسفہ میں سے ارسطو نے فطرت کا ایک حیاتی تصور قائم کیا۔ یونانی زبان میں فطرت کے لیے جو لفظ استعمال ہوتا ہے اس کے اندر نشوونما کا مفہوم موجود ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ فطرت وہ اصل یا علتِ حرکت و سکون ہے جو اپنے باطنی عمل سے مظاہر و حوادث کو ایک منظم انداز میں پیدا کرتی ہے۔ گویا فطرت کا ایک طبیعیاتی مفہوم ہے اور ایک حیاتیاتی مفہوم۔ طبیعیات کا احاطہ حیاتیات سے وسیع تر ہے طبیعیات حیاتیات پر حاوی ہے لیکن حیاتیات پوری طبیعیات پر حاوی نہیں ہو سکتی۔ لیکن دونوں صورتوں میں یہ قدرِ مشترک ہے کہ فطرت اس مستقل وجود کا نام ہے جو زمان و مکان میں ظاہر ہوتی ہے لیکن خود زمان و مکان اور علت و معلول کے تغیر اور تغارت سے ماورا ہے۔ حوادث اس سے ظاہر ہوتے ہیں لیکن حوادث فطرت کی اصلیت کو نہیں بدلتے۔ عناصر خواہ چار ہوں یا چار سو یا دیمقراطیس کے لاتعداد ذرات ہوں سب میں یہ بات مشترک طور پر پائی جاتی ہے کہ جو اصل حقیقت ہے وہ مستقل ہے تغیر پذیر نہیں۔ فیثاغورسیوں نے جو عدد کو ماہیت وجود قرار دیا اس میں بھی یہی استقلال کا پہلو ملتا ہے۔ ریاضیاتی حقائق مستقل اور تغیر ناپذیر ہوتے ہیں دو اور دو چار چیزیں تو بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں لیکن دو اور دو اعداد مل کر چار ہی رہتے ہیں اس میں تلوّن یا تبدیلی کا کوئی امکان تصور میں بھی نہیں آ سکتا۔ اگر ریاضیات میں یہ قابلِ اعتماد استقلال نہ ہو تو اشیاء و حوادث سب بے اعتبار ہو جائیں بلکہ ان کا وجود ہی ممکن نہ ہو۔ ارسطو ناقابلِ تغیر فطرت کی مثال فلکیات سے لیتا ہے کیونکہ اجرامِ فلکیہ کی حرکتوں میں ایک ازلی یکسانی ملتی ہے جو اس کے نزدیک فطرت کا خاصہ ہے۔ فطرت کا تصور طبیعیات کی طرح غیر شخصی غیر نفسی اور غیر حیاتی ہو یا نیم حیاتیاتی ہو جیسا کہ ارسطو کے ہاں ملتا ہے سب میں قدرِ مشترک یہی مفہوم ہے کہ فطرت ہستی کے مستقل عنصر کو کہتے ہیں۔ ہستی اور استقلال کا مفہوم ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے۔ حقیقت وہ ہے جس کو پائداری حاصل ہے جس کو عالم کا کون و فساد متغیر نہیں کر سکتا جو حوادث سے ماوراء ہے۔

اگر تغیر مطلق ہو اور ہر لمحہ ہر حالت میں تغیر ہی تغیر ہو تو کسی چیز کو ہست نہیں کہہ سکتے۔ ہستی کے تصور میں

استقلال لازمی طور پر داخل ہے ۔ کسی چیز کا استقلال خواہ ازلی اور ابدی نہ ہو اور کسی محدود زمان کے ساتھ وابستہ ہو تو بھی کسی چیز کے موجود ہونے میں کچھ نہ کچھ استقلال ضرور داخل ہے ۔ وجود اور استقلال ایک ہی مفہوم کے دو پہلو ہیں ۔ کسی چیز کی ہستی اتنی ہی ہے جتنی اس کی پائداری ہے ۔ افلاطون اسی شدت سے اس کا قائل ہے کہ وہ حوادث اور تغیرات کو غیر اصلی قرار دیتا ہے ۔ مستقل عقلی تصورات یا اعیانِ ثابتہ قائم اور دائم ہیں اسی لیے حقیقی وجود فقط انہی کا ہے ۔ عدم جس حد تک ان اعیانِ ثابتہ کو عارضی طور پر قبول کر کے ان سے بہرہ اندوز ہوتا ہے اسی قدر اس میں وجود کی جھلک نمایاں ہوتی ہے لیکن جو وجود حوادث میں جھلکتا ہے وہ خود مستقل ہے اور حوادث کی کوئی کڑی نہیں ۔ یا یوں کہیے کہ حوادث متغیر ہیں لیکن ان کے قوانین غیر متغیر ہیں ۔

بعض مغربی حکماء کے ہاں یہ تعلیم ملتی ہے کہ مادہ کوئی مطلقاً بے شعور وجود نہیں جسے ہم مادی عالم کہتے ہیں وہ ذراتِ لایتجزّیٰ نہیں بلکہ ارواح یا نفوس پر مشتمل ہے جن کا درجۂ شعور مقابلتاً پست ہے ۔ موجودات کے مدارج میں جو تفاوت ہے وہ درجۂ شعور پر مبنی ہے جس میں ادراک زیادہ ہے اسی قدر اس کا درجۂ ہستی بلند ہے ۔ خاک و باد کے مقابلے میں نباتات کے اندر شعور زیادہ ہے اور نباتات کے مقابلے میں حیوانات میں افزوں ہے یہاں تک کہ ہم انسان تک پہنچتے ہیں ۔ انسان کا جسم بے حساب ارواح پر مشتمل ہے جو ایک مرکزی روح کے تحت منظم ہو گئے ہیں ۔ ہر روح حقیقت کل کا ایک آئینہ ہے ۔ ہر آئینے کا رخ اپنی طرف ہے اور اس کی پشت دوسرے آئینوں کی طرف ۔ ان پشتوں کے ہجوم کو ہم مادی عالم کہتے ہیں ۔ یہ تشبیہ عارفِ رومی کی بصیرت نے پیش کی لیکن اس پر ایک عظیم الشان فلسفیانہ تعمیر مشہور المانوی فلسفی لائبنیز نے کھڑی کی ۔

مولانائے روم فرماتے ہیں :

آئینۂ گہر دم عیاں ٭ روشن دل و بینش جہاں

زمانۂ حال میں علامہ اقبال نے بھی اسلام پر اپنے انگریزی خطبات میں اسی نظریہ کی تائید کی ہے ۔ وہ فرماتے ہیں کہ خدا ایک انائے مطلق ہے اس انا کی ماہیت یہ ہے کہ وہ نفس کل ہے ۔ انائے خالق سے نفوس ہی بطورِ مخلوق سرزد ہو سکتے ہیں ۔

عالم مادی کی حقیقت خواہ کچھ ہی ہو اتنی بات یقینی ہے کہ اس کا ایک پہلو ریاضیات سے قابل فہم ہو جاتا ہے ۔ ریاضیات اس کی کُنہ پر حاوی نہیں ہو سکتی لیکن اس کے روابط کو سمجھنے میں بہت مفید ثابت ہوتی ہے جینز نے فیثاغورثیوں کی طرح یہ عقیدہ پیش کیا کہ عالم مادی کی اصلیت ریاضی ہے اور عالم طبیعیات سے ہم خدا کا یہی تصور قائم کر سکتے ہیں کہ وہ ریاضی دان ہے ۔ خدا کے ریاضی دان ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے لیکن وہ فقط ریاضی کا خالق اور ریاضی دان نہیں یہ اس کی خلاقی کی لامتناہی صفات میں سے ایک صفت ہے ۔ اس صفت کا ذکر قرآن

میں جابجا ملتا ہے۔ وہ سریع الحساب ہے۔ اس کے ناپ تول میں بڑا اتفاق ہے۔ اس کے پاس ہستی کے لامتناہی خزانے ہیں لیکن جب کبھی وہ کسی چیز کو عالم امر سے عالم خلق میں لاتا ہے تو ایک خاص مقدار اور اندازے کے ساتھ لاتا ہے فطرت مادی کے اعمال ہوں یا انسان کے اعمال ان سب کا ناپ تول اور اندازہ ایسا صحیح ہے کہ ذرہ برابر ادھر ادھر نہیں ہوتا۔ عالم مادی عالم زمان و مکان ہے۔ جدید ریاضیاتی طبیعیات کے مطابق زمان اور مکان دو مستقل اور الگ الگ حقائق نہیں انسان کا محدود ادراک ان کو الگ الگ سمجھتا ہے دراصل وہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں ایک کو علی الاطلاق دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے۔ جو حقائق زمانی اور مکانی نہیں ان کا ادراک ریاضیات سے نہیں ہو سکتا۔ خود انسان کا نفس نہ زمانی ہے اور نہ مکانی۔ اگرچہ جسم کے ساتھ وابستگی سے وہ زمانی اور مکانی معلوم ہوتا ہے۔ وہ بغیر سفر کئے لامحدود مکان کا تصور کرتا ہے اور اس کی کیفیتیں ریاضی کے کسی اصول سے سمجھ میں نہیں آسکتیں۔ ریاضیات عالم مادی کو سمجھنے اور اس کے اندر عمل کرنے کے لیے ایک لاجواب اور ناگزیر آلہ ہے۔ لیکن یہ آلہ بالاتر زندگی کے ادراک میں کام نہیں آسکتا۔ مادیت مکانیت اور ریاضیت اور وہ منطقی عقل جو ان کے ساتھ وابستہ ہے ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔

فطرت کے اندر مدارج وجود میں ایک درجے کے قوانین کا اطلاق دوسرے درجے پر نہیں ہوتا۔ مادیت اس لاحاصل کوشش کا نام ہے کہ تمام زندگی کو خواہ وہ نباتی ہو یا حیوانی یا انسانی، مادی ہو یا نفسی سب کو مادہ اور حرکت اور ریاضیات کے قوانین کے تحت لایا جائے۔ یہ کوشش اس خیال کا نتیجہ تھی کہ تمام ہستی مادی ہے حیات مادے میں سے سرزد ہوتی ہے اس لیے اس کا صدور لازماً مادی قوانین کے مطابق ہوگا اسی طرح چونکہ نفس حیات کا ایک کرشمہ ہے اس لیے اس کی توجیہہ بھی مادی طبیعی اور ریاضیاتی ہی ہونی چاہیئے۔ جو چیز زمانی اور مکانی نہیں اور ناپی تولی نہیں جا سکتی اس کا کوئی وجود ہی نہیں۔ چونکہ نفسی حقائق ان سانچوں میں نہیں ڈھل سکتے تھے اس لیے مادیت نے نفس کو کوئی موثر حقیقت سمجھنے ہی سے انکار کر دیا۔ مادی فلسفہ اس پر مصر ہے کہ اعلیٰ کی توجیہہ ادنیٰ سے کی جائے۔ اس کے مقابل میں حکمت دینی یہ ہے کہ ادنیٰ کی توجیہہ اعلیٰ سے کی جائے۔ بہت سے طبیعی فلاسفہ ارتقا کی مادی توجیہہ کی کوشش کرتے ہیں۔ نیوٹن نے یہ کہا کہ مادی کائنات کے مظاہر و روابط کی توجیہہ ریاضیات اور میکانیت سے خاطر خواہ ہو سکتی ہے۔ اگرچہ نیوٹن خدا کا قائل تھا اور اس کو عالم طبیعی اور اس کے قوانین کا خالق سمجھتا تھا۔ اس کے بہت عرصہ بعد ڈارون نے حیاتی ارتقا کا جو نظریہ پیش کیا وہ بھی میکانکی تھا۔ زندگی کی مختلف انواع اس کا جمال و کمال سب اندھی کشاکش حیات کا نتیجہ بن گیا۔ اس کے بعد نفسیات کو بھی عضویات میں تبدیل کرنے کی کوشش کی گئی نفس بھی مادی محرکات اور ردّ عمل

کا نام رہ گیا۔

افلاطون اور ارسطو کے ہاں حقیقت فقط عقل مطلق کی ہے۔ خدا عقلِ مطلق ہے وہ خالص فکر ہے اور اس فکر کا موضوع وہ خود ہی ہے۔ اس کا فکر کلیات کا ایک ڈھانچا ہے۔ جزئیات کو نہ اس نے پیدا کیا اور نہ وہ اپنے علم یا عمل سے اس کے ساتھ کوئی واسطہ رکھتا ہے۔ وہ ذی ارادہ خالق ہستی نہیں۔ وہ کچھ خلق نہیں کرتا۔ مادہ عدم محض ہے لیکن اس عدم میں اعیانِ ثابتہ یا عقلی تصورات کے قبول کرنے کی محدود سی صلاحیت ہے۔ مظاہر اور تغیرات کا عالم جو حقیقی نہیں وہ اس طرح ظہور میں آتا ہے کہ مادہ جو عدم ہے عقلی وجود کے حصول کی کوشش میں لگا رہتا ہے۔ جہاں یہ کوشش کسی قدر کامیاب ہوتی ہے وہاں کچھ خیر نظر آتی ہے۔ شر کوئی مستقل چیز نہیں۔ جہاں عدم نے خیر کو قبول کرنے میں کوتاہی کی ہے وہاں شر ہے۔ غرضیکہ اس فلسفے نے مادی عالم کو حقارت کی نظر سے دیکھا۔ اسی فلسفے کی مزید ترقی سے جدید افلاطونیت پیدا ہوئی اور فلاطینوس نے عظیم الشان متصوفانہ فلسفہ کی تعمیر کھڑی کی۔ اس فلسفے کی اشراقیت میں ہستی مطلق کو ایک آفتاب سے تشبیہہ دی گئی ہے۔ احدیت مطلق میں کوئی تعینات اور صفات نہیں۔ اس میں نہ کوئی اضافات ہیں اور نہ ان کا شعور۔ ایک طرف ذاتِ بحت بے تعینات ہے جس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس کے اندر کوئی صفت متعین نہیں ہے۔ عقول و نفوس وابدان اس سے درجہ بدرجہ بے ارادہ اور بے مقصود صادر ہوتے ہیں۔ جیسے جیسے یہ نور پھیلتا جاتا ہے ویسے ویسے اس کی روشنی کم ہوتی جاتی ہے۔ جب یہ نور اجسام اور مادے تک پہنچتا ہے تو وہاں ظلمت ہی ظلمت ہے۔ مادہ واجسام کا عالم ظلمت کا عالم ہے۔ کچھ ارواح اپنی شامت سے اس زندانِ تاریک میں محبوس ہو گئی ہیں۔ اب کوشش یہ ہونی چاہیئے کہ عالم مادی کی طرف سے منہ پھیر لیا جائے اور پہلے جسمانیت سے نجات حاصل کی جائے اور اس کے بعد نفسیت سے جو جسمانیت کے ساتھ الجھی ہوئی ہے۔ حکیم فلاطینوس کی پیدائش کی تاریخ صحیح طور پر معلوم نہ ہو سکی۔ کہتے ہیں کہ کوئی اس سے دریافت کرتا تھا تو وہ کہتا تھا کہ پیدائش ایک ذلت اور سزا ہے تذلیل کی تاریخ کو یاد رکھنے کی کوشش حماقت ہے۔

اسلام کے معاصر زمانہ پر اگر نظریۂ فطرت کے لحاظ سے نگاہ ڈالی جائے تو کیا مذاہبِ فلسفہ اور کیا ادیان سب کی یہی کیفیت معلوم ہوتی ہے۔ اکثر مذاہب طبیعی قوتوں کی پرستش سے شروع ہوئے۔ ان قوتوں کے علاوہ جن سے انسان کو روزانہ زندگی کی کش مکش میں واسطہ پڑتا تھا اور کسی ماورائے فطرت قوت کا یا تو کوئی تصور تھا ہی نہیں اور اگر تھا تو وہ نہایت مبہم تھا جس کا فکر و عمل پر کوئی اثر نہ تھا۔ انہیں مذاہب کی انتہائی ارتقائی صورت میں فلسفیانہ مذاہب اور متصوفانہ مذاہب پیدا ہوئے۔ ان سب نے آخر میں فطرت کو دھتکار دیا اور وہ چیز جسے

انسان دنیا یا زندگی کہتا ہے رفتہ رفتہ بے اصل یا مذموم ہو گئی۔ ہندوؤں کے مذاہب وادیان میں بہت کچھ اختلاف ہے اور ان میں قدر مشترک کا دریافت کرنا نہایت دشوار معلوم ہوتا ہے لیکن ایک بات سب میں مشترک معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ عالم اشیاء و حوادث بے حقیقت ہے۔ یہ کسی خدائے قادر و حکیم و رحیم کی پیداوار نہیں۔ جب خدا نے اس کو پیدا نہیں کیا تو وہ اس کا رب بھی نہیں ہو سکتا ایسا خدا پروردگار کیسے ہو سکتا ہے۔ محسوس اور طبیعی خداؤں کے تصور سے انسان بالاتر ہوتا گیا۔ تشبیہ میں کمی اور تنزیہ میں یہاں تک اضافہ ہوا کہ خدائے مطلق صفات سے معرّا ہو گیا۔ اوصافِ کمال بھی اس میں سے منفی ہو گئے۔ انسان نے کثرت سے وحدت کی طرف قدم اٹھایا لیکن آخر میں یہ وحدت مطلقاً بے کثرت رہ گئی۔ منطق نے یہ سبق پڑھایا کہ کثرت وحدت کا مظہر نہیں ہو سکتی اس لیے خدا براہ راست اس عالم کثرت کا خالق نہیں۔ ہندی فلسفہ میں یہ عالم فطرت مایا رہ گیا اور انسانی زندگی کرما اور آواگون کا چکر۔ ہستی کا یہ تصور قائم ہو گیا کہ اصل ہستی وہی ہے جو ازلی کمال ہو جس میں کوئی تغیر نہ ہو جس کو اپنے سوا کسی سے کچھ واسطہ نہ ہو۔ ویدانت اور بدھ میں اس تصور کا کمال ملتا ہے۔ بدھ مت کے فلسفہ میں نہ مادہ کوئی حقیقت رکھتا ہے اور نہ روح۔ یہ سب مظاہر کا کھیل ہے جس کی تہ میں کوئی عین یا اصل نہیں۔ مظاہر میں علت و معلول کا قانون حوادث کو پیدا کرتا رہتا ہے۔ انسان کا نفس اس کے افکار، اس کی خواہشات سب بے حقیقت ہیں۔ زندگی کا مقصود اس دھوکے سے اور اس ازلی چکر سے نجات حاصل کرنا ہے۔ رحم اور عدل اور سچائی اچھی چیزیں ہیں لیکن مقصودِ حیات یہ ہے کہ ان کو بطور ذریعہ استعمال کر کے اس زندگی سے ہی چھٹکارا حاصل کر لیا جائے جس میں ان کی ضرورت پیش آتی ہے۔ زندگی دکھ ہی دکھ ہے جو خواہشات کی پیداوار ہے۔ اگر تمام خواہشوں کی نفی کر دی جائے تو زندگی بھی فنا ہو کر آواگون کے چکر میں سے نکل جائے گی۔ اس کی نجات اس کی تکمیل میں نہیں بلکہ اس کی نفی میں ہے۔ موت سے بھی چھٹکارا حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ اعمال اچھے ہوں یا بُرے اپنے نتائج پیدا کریں گے اور کوئی دوسرا روپ دھار کر زندگی کی کوئی دوسری شکل پیدا کر لیں گے۔ بقولِ ذوق:

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے　　　مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

اصل طریقِ نجات زندگی کی بے حقیقتی کا عرفان ہے جس کو یہ عرفان حاصل ہو جائے اس کو کچھ کرنے کی ضرورت نہیں۔ اپنی مرضی سے دوسروں کی نجات کے لیے کوشاں ہو تو اس کی مرضی لیکن کوئی فرض یا کوئی تقاضا نہیں۔ اخلاق کی ضرورت محض اس لیے ہے کہ بد اخلاقی عرفان کی ندی کو گدلا اور گندا کر دیتی ہے کیونکہ جذبات سے اس میں ہیجان پیدا ہو جاتا ہے۔ اصل مقصود اوصافِ کمال میں ترقی کر کے اعلیٰ درجۂ حیات میں پہنچنا نہیں کیونکہ حیات کا کوئی درجہ اس قابل نہیں کہ اس کے حصول کے لیے کوشش کی جائے۔ المانی حکیم نطشے نے بہت درست کہا

ہے کہ ادیان دو ہی قسم کے ہیں۔ ایک وہ ہیں جو نفیِ حیات اور فرار کی تعلیم دیتے ہیں اور دوسرے وہ جن میں اثباتِ حیات ہے جو زندگی کو قبول کر کے اس کی اصلاح اور تکمیل چاہتے ہیں۔ نفیِ حیات والے دین اور فلسفے اور زندگی کے متعلق قنوطی فلسفے ہیں اور ان کا نظریہ یہی ہے کہ یہ وردِ سر ایسا ہے کہ سر جائے تو جائے۔ یا بقولِ غالب، قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں۔

اس ضمن میں زرتشتی مذہب بھی قابلِ ذکر ہے۔ ایرانیوں کے عروج کے زمانے میں وہ ایک بڑی وسیع سلطنت کا مذہب تھا۔ پہلی صدی عیسوی میں دین میتھراس (METHROS) بھی اسی مذہب کی ایک مسخ شدہ صورت تھی۔ یہ دین رومۃ الکبریٰ کی افواج میں بہت پھیل گیا تھا اور عیسائیت کا زبردست حریف تھا۔ زرتشتی مذہب کے اثر سے بنی اسرائیل کے دین میں بھی بہت سے عقائد داخل ہو گئے جو بعد میں اس کا جزوِ لاینفک بن گئے۔ یہودیوں کی بڑی تعداد بابل کی سلطنت میں اسیر تھی اس کے بعد ایران نے اس کو فتح کر لیا اور یہودی کوئی دو سو سال تک ایرانیوں کے ماتحت اور ان کے زیرِ اثر رہے۔ شیطان کا تصور انھوں نے زرتشتیوں سے حاصل کیا۔ زرتشتیوں کا اہرمن یہودیوں کا شیطان بن گیا۔ پہلے یہ عقیدہ قائم ہوا کہ خدا نے اپنے بندوں کی آزمائش کے لیے خود اس کو متعین کر رکھا ہے لیکن بعد میں یہودی اور عیسوی افکار میں وہ خود مختار خالقِ شر بن گیا اور دنیا کا بہت سا حصہ اس کی حکومت میں آ گیا۔

فطرت یا خلقت کے متعلق زرتشتی نظریہ یہ تھا کہ ابتدا میں نہ زمان تھا اور نہ مادہ اور ازلی حقیقت میں نہ نور تھا نہ ظلمت، نہ خیر نہ شر، اور نہ ہی کوئی عالم تھا بس ایک بے تعین ہستیٔ مطلق تھی۔ اس بے تعین ہستیٔ مطلق کی بہت کچھ مماثلت ہندو تفکر سے ہے جس میں ایک نرگن بے صفت برہمن اصلِ وجود ہے۔ اس ہستیٔ مطلق میں سے سب سے پہلے وقت کا ظہور ہوا۔ زمانے کی آفرینش کے ساتھ ہی بیک وقت اہورمزدا "ربِّ حکیم" اور انگرہ مینگو 'روحِ مخالف' ظہور پذیر ہوئے۔ پہلا یزداں ہے جو خالقِ نور ہے اور دوسرا اہرمن جو خالقِ ظلمت ہے۔ تمام فطرت ان مخالف قوتوں کی مسلسل پیکار کا نتیجہ ہے۔ تمام کی تمام فطرت نہ خوب ہے اور نہ بد۔ اس میں ایک حصہ یزداں کا پیدا کیا ہوا ہے اور دوسرا حصہ اہرمن کا۔ زرتشتیوں نے پودوں اور جانوروں اور اشیاء کی طویل فہرستیں مرتب کیں اور وثوق کے ساتھ بتایا کہ ان میں سے کون کون سے یزداں کے پیدا کردہ ہیں اور کون کون سے اہرمن کی مخلوق ہیں۔ جس جس چیز کو انسان نے اپنے لیے مضر پایا اس کی خلقت کی ذمہ داری خدا سے ہٹا کر شیطان کے سر تھوپ دی۔ انسان کے اندر اور انسان کے باہر باطنی اور خارجی فطرت میں یہ ازلی پیکار جاری ہے۔ انجامِ حیات کے لحاظ سے زرتشت کا اصل مذہب قنوطی نہ تھا کیونکہ اس میں یہ عقیدہ موجود تھا کہ آخر میں یزداں

کو فتح حاصل ہو جائے گی لیکن فطرت کے مظاہر اور اس کی قوتوں کو اس نے مستقل طور پر خیر و شر میں تقسیم کر کے ان کی خلقت کو دو متخاصم قوتوں کے حوالے کر دیا۔

قرآنی نظریہ کے مطابق فطرت و کائنات ایک خالقِ حقیقی کی آفرینش ہے۔ جس طرح وہ خود حق ہے اسی طرح اس کی آفرینش بھی حق ہے۔ الم تر ان اللہ خلق السمٰوٰت والارض بالحق حقیقت سے حقیقت ہی سرزد ہو سکتی ہے اس لیے عالمِ طبیعی بھی ایک عالمِ حقیقی ہے۔ مایا یا فریبِ ادراک نہیں۔

انسانی عقل کثرت میں وحدت کو، تغیر میں ثبات کو، حوادث میں قوانین کو تلاش کرتی رہی ہے اور تلاش کرتی رہے گی۔ انسانی تجربے نے مسلسل یہی شہادت دی کہ ہستی میں کثرت بھی ہے اور وحدت بھی، تغیر بھی ہے اور ثبات بھی، حوادث بھی ہیں لیکن اسباب و علل اور قوانین کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں:

گر چرخ فلک گردی سر بر خط فرماں نہ   در گوئے زمیں باشی وقفِ خمِ چوگاں شو   (غالب)

از روئے قرآں کائنات کی ہستی علی الاطلاق مستقل نہیں ہے۔ واجب الوجود اور مطلق ہستی فقط خدائے واحد کی ہے جو خالق اور فاطر اور رب ہے۔ اگر ہستی اور حقیقت کے مفہوم میں پائداری لازماً داخل ہے تو خدا کے سوا کسی ہستی کی حقیقت سرمدی نہیں ہو سکتی۔ خالقیت اور ربوبیت خدا کے جوہری اور عینی صفات ہیں لیکن مخلوق میں خالق کی صفت کا منعکس ہونا ایسا ہی لازمی ہے جس طرح ایک حد تک مصنوع میں صانع کی صفت کا ظہور ہوتا ہے۔ کسی صانع کی مصنوعات صانع کی صفتِ صناعی کا کاملاً احاطہ نہیں کر سکتیں۔ اسی طرح مخلوقات خدا کا مظہر ہونے کے باوجود اس کی خلاقی کو پوری طرح محیط نہیں ہو سکتے۔ خدا ایک کثرت آفریں وحدت اور تغیر آفریں ثبات ہے۔ خدا بحیثیت ہستیِ مطلق اگرچہ کوئی فرد یا شخص نہیں لیکن انسانی لسان و فکر میں شخصی اصطلاحوں کا استعمال ناگزیر ہوتا ہے۔ جس چیز کو علمی زبان میں قانونِ فطرت کہتے ہیں اس کو دینی زبان میں قرآن خدا کی عادت یا سنّت کہتا ہے۔ چونکہ خدا ایک مستقل ہستی ہے اس لیے اس کی عادت یا سنت میں بھی استقلال پایا جاتا ہے۔ تمام مخلوقات خدا کی فطرت کی آیات یا نشانیاں ہیں۔ کائنات کا ہر پہلو زندگی کا ہر پہلو اور فطرت کا ہر حادثہ خدا کی فطرت کی نشاندہی کرتا ہے اس لیے یہ نہیں ہو سکتا کہ کائنات کی فطرت کچھ اور ہو اور خالقِ کائنات کی فطرت کچھ اور اگرچہ ہژدہ ہزار عالم مجموعی طور پر بھی خدا کی فطرتِ مطلقہ پر حاوی نہیں ہو سکتے۔ خدا کی کلیت کے مقابلے میں مخلوقات میں ہمیشہ جزئیت ہی پائی جائے گی۔ کائنات میں ہر حادث شے خدا کی لامتناہی مشیت اور ربوبیت اور خلاقی کے ایک کلمے کا مظہر ہے اور خدا کے کلمات لامتناہی ہیں جن کا شمار احصا اور احاطہ نہیں ہو سکتا، قل لو کان البحر مدادا لکلمٰت ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمٰت ربی ولو جئنا بمثلہ مددًا

جو کچھ ہوتا ہے وہ خدا کی مشیت اور فطرت کے مطابق ہوتا ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی کیونکہ ہستی مطلق ہونے کی وجہ سے خدا کی ذات میں کوئی تلوّن اور تغیر نہیں ہو سکتا۔ کلمات الٰہی کے لامتناہی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ حوادث ومظاہر بھی لامتناہی ہیں اور حوادث کے قوانین بھی لاتعداد ہیں ولا یحیطون بشیئٍ من علمہ الا بما شاء لیکن چونکہ اس لامتناہی کے باوجود وہ ایک ہی مشیت سے سرزد ہوتے ہیں اس لیے ان میں باہمی رابطہ موجود ہے۔ اگر وحدت مطلقہ کا وجود نہ ہوتا تو تغیرات وحوادث میں تخالف وتصادم ہوتا۔

قرآن نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر بے شمار مطلق مشیتیں اور وحدتیں کائنات میں ہوتیں تو یہ کائنات کائنات نہ بن سکتی۔ ایک خدا کی مرضی دوسرے خدا کی مرضی کو مزاحم ہوتی۔ شمس وقمر کا حُسبان اور لیل ونہار کا نظم قائم نہ رہ سکتا۔ قرآن چونکہ کلماتِ الٰہی کے مجموعے کا نام ہے اسی لیے اس کے متعلق بھی یہی دعوےٰ ہے کہ تم اس میں کوئی تضاد نہیں پاؤ گے لو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافًا کثیرا
قرآن کہتا ہے کہ خدا کی مخلوق کائنات میں کوئی رخنہ نہیں ہے۔ ہر حادثہ دوسرے حادثے سے مربوط، ہر علت دوسری علت کے ساتھ وابستہ اور ہر طبقۂ حیات ہر دوسرے طبقۂ حیات کے ساتھ منسلک ہے بے ربطی اور بے نظمی کہیں نہیں۔ اسی لیے کائنات کے حوادث اضافۂ علم وعقل کے ساتھ ساتھ قابل فہم ہوتے جاتے ہیں۔ سائنس کا اساسی اصول یا اصولِ موضوعہ یہ ہے کہ کائنات کا ہر پہلو قابلِ فہم ہے یا قابل فہم ہونا چاہیئے۔ لیکن قابل فہم ہونے کے معنی یہی ہیں کہ حوادث کی کثرت قوانین کی وحدتوں میں پروئی ہوئی ہے اور پھر یہ تمام وحدتیں آخر میں کسی ایک بنیادی وحدت پر مشتمل ہیں۔

قرآن فطرت کے مطالعہ پر بہت زور دیتا ہے۔ تمام مذہبی صحائف میں قرآن کی یہ ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ کافر معجزات طلب کرتے ہیں جن سے ان کی مراد خرقِ عادت یا فطرت کے معینہ قوانین کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ معجزات کے لیے خرقِ عادت کی اصطلاح بعد میں مسلمان متکلمین نے وضع کی۔ قرآن اس اصطلاح سے ناآشنا ہے اور اس کی تعلیم اس تصور کے منافی ہے۔ قرآن تمام موجودات وحوادث کو معجزات قرار دیتا ہے۔ معجزہ کے اگر یہ معنی ہیں کہ انسان اس کو پیدا کرنے یا اس کو سمجھنے سے عاجز ہو تو مکھی کا ایک پر بھی معجزہ ہے کیونکہ انسان نہ اس کو بنا سکتا ہے اور نہ اس کی حقیقت کا پوری طرح احاطہ کر سکتا ہے۔ سائنسدان بڑے انہماک سے ذرّے کی تحقیق میں کوشاں اور سرگرداں ہیں۔ جوں جوں تحقیقات ترقی کرتی ہے ذرہ خود ایک ناقابل فہم کائنات بنتا جاتا ہے۔ اب یہ اقرار کرنے لگے ہیں کہ معلومہ قوانین، ریاضیات اور علت ومعلول کا اطلاق ذرے کی اساسی فعلیت پر نہیں ہوتا۔ خرقِ عادت وہ بے وقوف طلب کرتا ہے جو خدا کے عادی فعل کو معجزہ نہیں سمجھتا اور زندگی کا ہر عمل اس کو

حیرت میں نہیں ڈالتا۔ علم حیرت ہی سے پیدا ہوتا اور آخر میں پھر حیرت میں ڈوب جاتا ہے۔ عقل کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ اس دوسری حیرت تک انسان کی رہنمائی کرے۔ پہلی حیرت عدم علم کی حیرت ہے اور دوسری حیرت کمال علم کا کرشمہ ہے۔ عرفی نے اس مضمون میں کیا اچھا شعر کہا ہے کہ:

ہر کس نہ شناسندۂ راز است وگرنہ — ایں ہا ہمہ راز است کہ معلوم عوام است

اسی مضمون کو ذرا بدل کر غالب کہتا ہے:

واقف نہیں ہے تو ہی نواہائے راز کا — یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا

اس بارے میں قرآن نے دینی تصورات کا تمام رُخ بدل دیا، اور یہ تعلیم دی کہ اصل متقی اور عالم وہ ہیں جو دن رات بیٹھتے اٹھتے مظاہر کائنات پر غور کرتے رہتے ہیں جنہیں قرآن آیاتِ الٰہی کہتا ہے۔ آیت کا لفظ قرآن میں تین معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک معنی میں قرآن کے بیان کا ایک جزو۔ دوسرے معنی فطرت کے تمام مظاہر اور تیسرے معنی خدا کی مشیت کا وہ مظہر جو عام انسانوں کی سمجھ میں بھی اچھی طرح نہ آسکے اور وہ دیکھ کر انگشت بدنداں رہ جائیں۔ یہ تینوں معنی الگ الگ نہیں بلکہ ان تینوں میں ایک ہی حقیقت کا اظہار ہے۔ تینوں خدا کی فطرت اور مشیت کے مظاہر ہیں۔ اسی لئے ان تینوں میں کوئی تضاد ممکن نہیں۔ جس شخص کو عام فطرت میں خدا نظر نہیں آتا اس کو خرقِ عادت میں کہاں نظر آئے گا۔ جو فطرت کے معاملے میں اندھا ہے وہ خرقِ فطرت کے معاملے میں بھی اندھا اور محرومِ ایمان ہی رہے گا۔ قرآن کہتا ہے کہ بعض اس قسم کی چیزیں تم سے پہلوں نے انبیاء کے ہاں دیکھی تھیں۔ وہ دیکھ کر کون سے مومن ہو گئے تھے جو تم ویسی چیزوں سے مومن ہو جاؤ گے۔ اگر محرومِ ایمان شخص کو جو کفر پر تلا ہوا ہے کوئی ایسی حیرت انگیز چیز نظر بھی آئے تو وہ کہہ اٹھے گا کہ یہ فریبِ نظر یا جادو ہے۔

ولو فتحنا علیھم بابا من السماء فظلوا فیه یعرجون ٭ لقالوا انما سکرت ابصارنا بل نحن قوم مسحورون۔

رسول کریمؐ کی زندگی میں قرآن نے بڑے بڑے صاحبِ ایمان اور صاحبِ دل لوگ پیدا کیے لیکن ان میں سے کوئی ایسا نہ تھا جو کسی خرقِ عادت یا معجزے کو دیکھ کر ایمان لایا ہو۔ ابوبکرؓ یا عمرؓ یا دیگر صحابہ کرامؓ میں کوئی بھی ایسا نظر نہیں آتا جس کو قرآن کی تعلیم اور رسولؐ کی صحبت اور سیرت کے علاوہ ایمان آفرینی کے لیے کسی اور چیز کی ضرورت پڑی ہو۔ فطرت کے اسرار و رموز، پوشیدہ اعمال اور نہفتہ قوتوں میں سے بہت سی ایسی چیزیں ہوتی ہیں جو انبیاء کے احاطۂ علم و اقتدار میں ہوتی ہیں۔ وہ چاہیں تو لوگوں کو مغلوب اور حیران کرنے کے لیے ان سے کام لے سکتے ہیں۔ بعض ایسی قوتوں کا ساحروں کو بھی علم ہوتا ہے اور وہ ناجائز طور پر ان کا استعمال کرتے ہیں۔ اسی لیے دین نے لوگوں کو سحر سے باز رکھا ہے۔ بہت سی قوتیں اولیاء کو بھی حاصل ہوتی ہیں جن کا وہ وقتاً فوقتاً اچھا استعمال کرتے ہیں۔ لیکن قرآن ایمان آفرینی

کے لیے انسانوں کی توجہ اس طرف سے ہٹانا چاہتا ہے۔ جو شخص عقل اخلاق اور روحانیت سے دین کی طرف نہ آسکے اس کو عاجز کر کے دین کی طرف لانے کا قرآن قائل نہیں۔ لا اکراہ فی الدین دین کے معاملے میں جبر کا استعمال نا جائز ہے۔ خرقِ عادت سے کسی کو ایمان لانے پر مجبور کرنا بھی جبر مذموم ہے۔

از روئے قرآن فوق الفطرت اور خارقِ عادت کچھ نہیں۔ کوئی چیز انسان کے لیے خارقِ عادت ہو تو ہو لیکن خدا کے لیے خارقِ عادت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ خدا کہتا ہے کہ میں اپنی عادت کا خارق نہیں ہوں۔ فطرت اگر تمام موجودات اور اس کے قوانین اور سنن الٰہیہ کے مظاہر کا نام ہے تو کوئی چیز فوق الفطرت نہیں ہو سکتی۔ فائق الفطرت فقط فاطر الفطرت ہے۔ جو کہتا ہے کہ میری مخلوق فطرت میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ میری ذات میں تلوّن نہیں ہے۔ جس چیز کی جو فطرت بنادی گئی ہے وہ اس پر لازماً عمل کرتی ہے۔

کل یعمل علی شاکلتہ - فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا لا تبدیل لخلق اللہ۔

اگر خدا کی ذاتِ واحد مصدرِ وجود بھی ہے اور مقصود و غایتِ وجود بھی تو تمام موجودات و مخلوقات کا ایک کلّی نظام میں مربوط ہونا لازم آتا ہے۔ کثرت جتنی لامحدود ہے اس کے ساتھ ساتھ وحدت بھی اتنی ہی لامحدود ہے۔ ہربرٹ اسپنسر نے اپنے نظریۂ ارتقا کی یہ توضیح کی ہے کہ تمام کائنات کا رُخ ارتقا کی طرف ہے۔ انسان کی عقل اور اس کا علم مطلق ابتدا اور مطلق انتہا کا تصوّر قائم نہیں کر سکتا اور نہ ہی مظاہر کی تہ میں جو عینِ وجود ہے اس کی بابت کوئی علم ہو سکتا ہے۔

نہ ابتدا کی خبر ہے نہ انتہا معلوم
بس ایک بے خبری ہے سو وہ بھی کیا معلوم

اس مضمون میں ایک فارسی شاعر نے اچھی تشبیہ سے کام لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات ایک بہت ہی پرانی کتاب ہے۔ قدامت کی وجہ سے اس کے ابتدائی اور آخری ورق گر کر ناپید ہو گئے ہیں۔ اس لیے نہ مصنف کا نام معلوم ہو سکتا ہے اور نہ کوئی دیباچہ ہے جس سے مقصدِ تصنیف معلوم ہو اور نہ ہی آخری باب ملتا ہے جس سے معلوم ہو کہ یہ مضمون کہاں ختم ہوا اور اس طویل راگ کی تان کہاں ٹوٹی:

ما ز آغاز و ز انجامِ جہاں بے خبریم
اوّل و آخرِ ایں کہنہ کتاب افتاد است

اسپنسر کا نظریۂ وجود عالمِ طبیعی کے اندر محدود ہے۔ مابعد الطبیعیات کے متعلق فقط حیرت اور لاادریت ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو خود اس کا نظریۂ ارتقا جس کا اطلاق وہ تمام ہستی پر کرتا ہے ایک مابعد الطبیعی نظریہ ہے۔ کم سے کم وہ اس کا تو قائل ہے کہ تمام ہستی رو بہ ارتقا ہے جس سے معنی و ماہیتِ حیات پر روشنی پڑتی ہے۔ ارتقا کا اندازِ عمل اسپنسر کے نزدیک یہ ہے کہ وجود کے مختلف شعبے سادگی سے پیچیدگی کی طرف ترقی کرتے ہیں۔ کثرت

بڑھتی ہے لیکن پیچیدگی اور کثرت کے دوش بدوش تنظیمی وحدت بھی ترقی کرتی ہے۔ حیوان کی ادنیٰ ترین صورت امیبا ہے جو فقط ایک خلیہ کا جاندار ہے (UNICELLULAR)۔ اس سے اوپر کے مدارج میں جو حیوانی عضوی وجود ہیں ان میں خلیات کی تعداد بڑھتی جاتی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ ان کی تنظیم بھی بڑھتی ہے یہاں تک کہ ہم انسان کے وجود تک پہنچتے ہیں جس کے اندر لاتعداد خلیات اور بہت سے مختلف الوظائف اندرونی اور بیرونی اعضا ہیں۔ لیکن اس تمام کثرت کے باوجود انسانی وجود میں کمال درجے کی وحدت ہے جو اس سے کمتر مدارج حیات میں نہیں ملتی۔ یہ کلّی قانون تمام طبقاتِ وجود میں عمل کرتا ہے۔ اس کے متعلق قرآنِ کریم میں بھی اشارات ملتے ہیں۔ کائنات کی ابتدائی حالت کو دخان کہا گیا ہے۔ ثم استویٰ الی السماء وھی دخان اور پھر ایک دوسری جگہ صراحت سے بیان کیا گیا ہے کہ پہلی منزلِ وجود میں سماوات وارض ایک مخلوط اور باہم آمیختہ وجود تھے۔ اس کے بعد ارتقا کی کسی منزل میں اجرامِ فلکیہ اور کرۂ زمین کو الگ الگ کیا گیا۔ جدید سائنس میں اس کو NEBULAR HYPOTHESIS یا مفروضۂ دخانی کہتے ہیں۔ جرمنی کے مشہور فلسفی کانٹ نے اس کو سب سے پہلے پیش کیا اور بعد کے سائنس دانوں نے اس کو درست ثابت کرنے کی کوشش کی۔ کسی شعبۂ وجود میں جس قدر زیادہ منظم کثرت پائی جاتی ہے اسی قدر اس میں معنیٰ آفرینی اور مقصد کوشی زیادہ ہوتی ہے۔ اگر اسپنسر کے نظریۂ ارتقا سے فلسفیانہ نتائج اخذ کئے جائیں تو اس سے ہستیٔ مطلق کی ربوبیت ثابت ہوتی ہے۔ رب کے معنی ہیں 'پرورش کرنے والی ہستی'۔ وہ ہستی جو کسی مخلوق کو ایک مقصد کے لیے وجود میں لاتی اور اس مقصد کی تکمیل کے لیے اس کی نشوونما کرتی ہے۔ رب صرف انسانوں کا رب نہیں ہے۔ صرف نباتات وحیوانات کا رب نہیں ہے۔ بلکہ رب العالمین ہونے کی وجہ سے ارض وسماوات۔ دنیا وما فیہا کا رب ہے۔ اگر کائنات بحیثیتِ مجموعی واقعی رو بہ ارتقا ہے جس میں بوقلمونی، تنوّع اور کثرت کے ساتھ ساتھ ربط و وحدت میں بھی ترقی ہوتی ہے تو نظریۂ ارتقا جس کو کم نظر لوگوں نے دین کا مخالف سمجھ لیا درحقیقت توحید کا سب سے بڑا موید بن جاتا ہے۔ اگر کائنات کی عینیت اور مصدریت میں وحدت بالقوۃ موجود نہ تھی تو اس کے مسلسل بالفعل ظہور کی کیا معقول توجیہہ ہو سکتی ہے۔ علم وعمل، ذوق واحساس اور وجدان سب کا مقصود وحدت طلبی ہے۔ علم کثرتِ مظاہر کو قوانین کی وحدت میں پرونے کا نام ہے اور علم کی ترقی قوانین کی کثرت کو کسی وسیع تر قانون کے تحت میں لانے کی مسلسل کوشش پر مشتمل ہے۔ عمل کی خوبی اس میں شمار ہوتی ہے کہ منتشر اعمال کو کسی مقصود کے ماتحت منظم کیا جائے۔ ان کی بے ربط کثرت میں وحدت پیدا کی جائے۔ کسی خواہش کو نفس کے اندر مطلق العنان آمر بننے کی اجازت نہ ہو۔ نفسِ امّارہ اس کیفیت کا نام ہے جہاں کوئی ایک خواہش یا ایک سے زیادہ خواہشیں مطلق العنان آمر بن جاتی ہیں اور نفس کے اندر خانہ جنگی پیدا کر دیتی ہیں۔ اسی

طوائف الملوکی سے زندگی کی قوتیں تصادم میں فنا ہو جاتی ہیں۔ غرضیکہ اخلاق بھی نفس کے اندر وحدت پیدا کرنے کی سعی مسلسل کا نام ہے۔ انسان کے اندر فطرت نے طرح طرح کی خواہشیں پیدا کی ہیں۔ بقولِ غالب:

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے　　بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

الگ الگ لامتناہی خواہشوں کو کون پورا کر سکتا ہے۔ ہاں اگر کوئی وسیع مقصدِ حیات ہو تو خواہشات کی گوناگونی اور کثرت ایک رشتے میں منسلک ہو جاتی ہے۔ جب یہ وحدت کوشی پایۂ تکمیل کو پہنچے تو نفسِ مطمئنہ پیدا ہوتا ہے۔ اسی کا نام رجعت الی اللہ ہے۔ کہ لامتناہی کثرت کی وہ وحدت جس کا نام خدا ہے انسان کوشش، بصیرت اور فضل کی بدولت اس سے ہم کنار ہو گیا ہے۔ اسی حصول نصب العین کو قرآنِ کریم نے اس آیت میں بیان کیا ہے

یاایتھا النفس المطمئنۃ ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیۃ۔ فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی۔

وحدت کوشی کائنات کا بھی تقاضا ہے اور انسان کی فطرت کا بھی۔ انسان جیسے جیسے وحدت کی طرف ترقی کرتا ہے ویسے ویسے جنت کی طرف بڑھتا ہے۔ جنت کی نہریں اور اس کے باغات عالمِ محسوسات میں رہنے والوں کے لیے تمثیلات اور قابلِ فہم تصورات ہیں۔ جنت کی حقیقت سلام اور ہم آہنگی ہے۔ جہاں فرد کی اندرونی کشاکش بھی ختم ہو جاتی ہے اور باقی عباد کے ساتھ بھی اس کا کوئی تصادم نہیں رہتا۔ جنت کی زندگی کا لب لباب سلام ہے۔ اسی لیے جنت کو دارالسلام بھی کہتے ہیں۔ جنتیوں کا باہمی رابطہ بھی سلام ہی سلام ہے۔ اسی سلام کو مقصود و منتہائے حیات بنانا اسلام کہلاتا ہے۔ وحدت کا کمال عشق ہے جہاں طالب و مطلوب کی ہم آہنگی من توشدم تو من شدی تک پہنچ جاتی ہے۔ عشق رابطے کا کمال ہے اور تمام موجودات روابط کو استوار کرنے میں کوشاں ہے

گر نمودے عشق ہستی کے بدے

فطرت تنظیم کا نام ہے اور مقصودِ تنظیم کا بھی۔ اگرچہ فطرت میں بحیثیتِ مجموعی بھی یکسانی پائی جاتی ہے اور وحدت کوشی کا قانون شجر و حجر، شمس و قمر، نبات و جماد، حیوان و انسان سب پر حاوی ہے لیکن فطرت کا انداز یہ ہے کہ اس میں طبقاتی تدریج پائی جاتی ہے۔ مظاہر کے لحاظ سے تمام فطرت یکساں نہیں ہے۔ مظاہر میں بے انتہا تنوع ہے۔ "گلہائے رنگ رنگ سے ہے رونقِ چمن"۔ فطرت میں اندر اور باہر کیفیت اور کمیت میں لامتناہی ہے اس لیے لازم ہے کہ مدارج و مراتبِ حیات بھی لامتناہی ہوں۔ لیکن انسان کو موجودہ حالت میں جتنا علم دیا گیا ہے اس کی رو سے اسے یہاں چند مدارج کا ادراک ہوتا ہے۔ سب سے ادنیٰ درجے میں جماد ہے۔ جو مادی یا طبیعی عناصر کا عالم ہے اس عالم کو عام طور پر بے جان شمار کیا جاتا ہے۔ محض اس لیے کہ ہمیں اس میں نباتی یا حیوانی جان نظر نہیں آتی۔ اس عالم میں اس انداز کی نشوونما اور قوتِ ارادی دکھائی نہیں دیتی جسے ہم نباتات و حیوانات میں محسوس کرتے ہیں۔ اس عالم

میں کہیں اختیار کا نام و نشان نہیں۔ یہاں جبر ہی جبر دکھائی دیتا ہے۔ لیکن از روئے قرآن کسی مخلوق کو مطلقاً بے جان نہیں کہہ سکتے۔ ارض و سمات میں جو کچھ ہے وہ خدا کی تسبیح میں مصروف ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ تم ان کی تسبیح نہیں سمجھتے۔ لیکن تسبیح خواہ کسی قسم کی ہو مطلقاً موت میں سے تو سرزد نہیں ہو سکتی۔ قرآن تمام مخلوقات کے لیے خدا کی اطاعت لازمی قرار دیتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی عالم جبر اور عالم اختیار کی تفریق کرتا ہے

یسبح للہ ما فی السموات و ما فی الارض - وان من شئ الا یسبح بحمدہ و لکن لا تفقہون تسبیحھم - وللہ اسلم من فی السموات والارض طوعا و کرھا و الیہ یرجعون -

کچھ مخلوق ایسی ہے کہ اس کی فطرت ہی بے چون و چرا اطاعت ہے۔ یہ جبر، جبر مذموم نہیں کیونکہ اسی جبر سے طبیعی فطرت قابلِ اعتماد بنتی ہے اور اس کے قابلِ اعتماد ہونے سے ہی کائنات کا نظم و نسق قائم رہتا ہے۔ مادی اشیاء کی فطرت نے اس جبر کو قبول کر لیا ہے۔ اسی جبر کی وجہ سے لیل و نہار کا نظام اور عناصر کی تنظیم قائم ہے۔ اپنی فطرت کے مطابق بے چون و چرا عمل کرنا ایک قسم کی عبادت اور تسبیح ہے۔ علم طبیعیات اسی تسبیح کو سمجھنے کی مسلسل کوشش ہے۔ عالم مادی کا علم بھی لامتناہی ہے اس لیے انسان اس پر بھی کبھی پوری طرح حاوی نہیں ہو سکے گا۔ اس لیے قرآن کا کہنا درست ہے کہ تم ان کی تسبیح کو کماحقہ نہیں سمجھ سکتے۔ خدا لامتناہی زندگی ہے۔ وہ خود بھی حیّ ہے اور قیوم حیات بھی اور رب ہونے کی وجہ سے پرورشِ عالم بھی اس کے ذمّے ہے۔ اس سرچشمۂ حیات سے مطلقاً بے جان مخلوق کیسے برآمد ہو سکتی ہے۔ قرآن تو کسی تسبیح خوان کو بے جان نہیں کہہ سکتا۔ اربابِ بصیرت حکماء و صوفیاء نے مادی عناصر کو اسی نظر سے دیکھا ہے۔ عارفِ رومی فرماتے ہیں:

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند　　　　با من و تو مُردہ با حق زندہ اند

صوفی منش شاعر میر دردؔ فرماتے ہیں:

آہستہ سے چل میانِ کہسار　　　　ہر سنگ دکانِ شیشہ گر ہے

اور مرزا غالب کہتے ہیں:

از مہر تا بہ ذرّہ دل و دل ہے آئنہ　　　　طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئنہ

شبیر احمد خاں غوری

فارابی کے سیاسی افکار

غیر اسلامی اندازِ فکر

فارابی کو مسلم سیاسی تفکیر کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ اس بنیادی غلط فہمی کی وجہ سے تاریخ فلسفۂ سیاسیات میں اس کا صحیح مقام متعین نہ ہو سکا۔ وہ اسلامی سیاسی فکر کا مفکر نہیں تھا کیونکہ اس نے

(ا) نہ تو اسلام کے اصولی نظریات (IDEALOGY) سے اپنے سیاسی افکار کو مستخرج کیا ہے اور

(ب) نہ اپنے زمانہ کی یا بعد کی مسلم سیاسی تفکیر کو اعتقاداً یا عملاً متاثر کیا ہے۔

(ج) بلکہ واقعہ یہ ہے کہ فارابی مسلمان اور نام نہاد "اسلامی فلسفہ" کا "فیلسوف المسلمین غیر مدافع" ہونے کے باوجود یونانی فلسفہ بالخصوص یونانی سیاسی فکر کا آخری نمائندہ تھا۔ لیکن اس حیثیت سے اس کی مساعی فکریہ کا جائزہ لینے کی اب تک کوشش نہیں کی گئی۔ سطور ذیل میں فارابی کے سیاسی فکر پر اسی زاویہ سے روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر اس سے پہلے انسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے "مسلم سیاسی تفکیر کا نمائندہ" ہونے کی غلط فہمی کا ازالہ کر دیا جائے۔

فارابی کا ایک مخصوص اور منظم نظام فکر ہے جو دوسرے تصوریتی (IDEALIST) نظاموں کی طرح تخیلی ہے۔ فارابی بھی افلاطون کی طرح مشاہدہ کے بجائے چند مابعد الطبیعیاتی مفروضات سے اپنے مختلف افکار کو مستخرج کرتا ہے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ بایں ہمہ اس کی سیاسی فکر اسلامی الاصل نہیں ہے، بلکہ ایسے اصولی نظریات سے مستخرج ہے جو اسلام کی اساسی تعلیمات کے منافی اور مغائر ہیں۔ اس بات کی وضاحت کے لیے اسلام کی اساسی تعلیمات اور ان سے مستخرج سیاسی نظام کا ایک اجمالی خاکہ مستحسن ہو گا۔

اسلام کی بنیادی تعلیم

اسلام کا بنیادی فلسفہ "کائناتی نصب العینیت" ہے جس کا اساسی تصور "ربوبیت" ہے اور جس کا فیصلہ ہے کہ عالم ایک حکیم و علیم، قادر و فعّال لما یرید اور رحمٰن و رحیم ہستی کی صنعت گری ہے جس نے کائنات کو عبث و باطل خلق نہیں فرمایا۔ بلکہ کسی بلند تر مقصد کے ساتھ پیدا کیا ہے چنانچہ قرآن کہتا ہے:

وَمَا خلقنا السماء والارض وما بینھما باطلا ذالک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار

اور ہم نے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے بیکار نہیں بنائے۔ یہ کافروں کا گمان ہے، تو کافروں کی خرابی ہے آگ سے

دوسری جگہ ارشاد باری ہوتا ہے

وَمَا خلقنا السمٰوٰت والارض وبینھما الا بالحق وان الساعۃ اٰتیۃ (حجر ۸۵)

اور ہم نے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے عبث نہ بنایا اور بے شک قیامت آنے والی ہے۔

یہ بلند تر مقصد تخلیق "عبودیت و عرفان الٰہی" ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون -

اور میں نے جن اور آدمی صرف اسی لیے بنائے کہ میری بندگی کریں

اور اسی مقصد میں کامیابی و ناکامی کی جواب دہی کے لیے انسان کو لوٹ کر اپنے پروردگار کے سامنے جانا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

افحسبتم انما خلقنکم عبثا وانکم الینا لا ترجعون (مومنون)

تو کیا یہ سمجھتے ہو کہ ہم نے تمہیں بیکار بنایا اور تمہیں ہماری طرف لوٹ کر آنا نہیں ہے۔

اس آنے والی زندگی میں جوابدہی اور جو کچھ اس دنیا میں کیا ہے اس کی جزا و سزا کا عقیدہ اسلامی فکر کی جان ہے۔ جس کے بغیر اسلام جسد بے روح ہے۔ اسلام ایسے تصور حیات کو جو "عقیدۂ آخرت" سے معرّا ہو انتہائی ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے:

ان الذین لا یرجون لقاءنا ورضوا بالحیٰوۃ الدنیا واطمانوا بھا والذین ھم عن اٰیٰتنا غٰفلون۔ اولٰئک ماوٰھم النار بما کانوا یکسبون۔ (یونس ۷-۸)

بے شک وہ لوگ جو ہمارے ملنے کی امید نہیں رکھتے (روز قیامت اور ثواب و عذاب کے قائل نہیں) اور دنیا کی زندگی کو پسند کر بیٹھے اور اس پر مطمئن ہو گئے (کہ حیات دنیوی کا مقصد اسی کی تلاش و طلب کو سمجھ لیا) اور وہ لوگ جو ہماری آیتوں سے غفلت کرتے ہیں، ان لوگوں کا ٹھکانا دوزخ ہے بدلہ ان کی کمائیوں کا۔

غرض اسلامی فکر کا نقطۂ آغاز "ایمان باللہ" ہے۔ اسی کی تعلیم کے لیے انبیاء سابقین مبعوث ہوئے۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے:

ولقد بعثنا فی کل امۃ رسولا ان اعبدوا اللہ واجتنبوا الطاغوت" (النحل ۳۶)

اور بے شک ہر امت میں ہم نے ایک رسول بھیجا (جو انہیں فرمادے) کہ اللہ کو پوجو اور شیطان سے بچو۔

دوسری جگہ ارشاد باری ہے:

وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحی — اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہ بھیجا مگر یہ کہ ہم اس کی طرف وحی

الیہ انہ لا الٰہ الا انا فاعبدون" (انبیاء ۲۵) — فرماتے تھے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، پس مجھی کو پوجو۔

یہ دعوت توحید اس دین متین کا امتیاز ہے لیکن سوال یہ ہے کہ انسان محض اپنی فطرت کے سہارے ایمان باللہ اور عقیدۂ توحید تک پہنچ سکتا ہے۔ قرآن کے پاس اس کا جواب اثبات میں ہے۔ وہ کہتا ہے "ایمان باللہ" فطرت انسانی کا ناقابلِ انکار تقاضا ہے۔ انسان کی فطرتِ سلیم سے پوچھیے۔ وہ معاً اس کا اعتراف کرے گی:

ولئن سألتهم من خلق السمٰوٰت والارض — اور اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمان اور زمین کس نے بنائے تو ضرور

لیقولن خلقهن العزیز العلیم (زخرف ۹) — کہیں گے کہ انہیں بنایا اس عزت والے علم والے نے

چنانچہ جب انبیاء کرام کو ان کی قوموں نے جھٹلایا تو انہوں نے برجستہ انہیں متنبہ کیا:

قالت رسلهم افی اللہ شک فاطر السمٰوٰت — ان کے رسولوں نے کہا کیا اللہ میں شک ہے (جو) آسمان اور زمین

والارض یدعوکم لیغفر لکم من ذنوبکم و — کا بنانے والا ہے (وہ) تمہیں بلاتا ہے کہ تمہارے کچھ گناہ بخش دے

یؤخرکم الیٰ اجل مسمًّى۔ (ابراہیم ۹) — اور موت کے مقررہ وقت تک تمہاری زندگی بے عذاب کاٹ دے

اس فطری تقاضے میں عامی و عالم کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ اگر بفرضِ محال "انکارِ خدا" کے مفروضہ سے بھی ورزشِ تفکر کا آغاز کیا جائے تو بھی انسان کے لیے جلد یا بدیر وجود باری کے اعتراف تک پہنچنا ناگزیر ہے۔ یونانی فکر کا آغاز خدا پرستی کے عقیدے سے ایجا بًا صرفِ نظر کر کے ہوا مگر انجام کار انکساغورس (ANAXAGORAS) کو خدائے رحمٰن ورحیم کا قائل ہونا پڑا جس کے بغیر عالم وجود ہی میں نہیں آسکتا تھا۔"

---

(۱) یونانی فلسفہ یونان قدیم کی مذہبی فکر کا تسلسل ہے۔ یونانی مذہب بقول پروفیسر تھلی ابتداءً نیچر پرستی کی ایک شکل تھا۔ جو بعد میں مرورِ زمانہ کے ساتھ شرک میں تبدیل ہوگیا۔ ادھر چھٹی صدی قبل مسیح میں سیاسی انقلابات کے نتیجے میں "جباریت" (TYRANY) کو فروغ ہوا اور جابرۂ روزگار کے ایماء سے پروہت طبقہ نے ایسی دیومالا گڑھی جس کے ہیرو دیوتا من مانی کرتے ہیں اور ہر قسم کی نفس پرستی سے متمتع ہوتے ہیں حتیٰ کہ چوری اور جھوٹ سے بھی نہیں چوکتے۔ چنانچہ حکیم زنوفینیزس قومی مذہب کی تنقید میں کہتا تھا: "لوگ ہومر اور ہیزیوڈ کے سامنے سرِ تسلیم خم کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ خدا انہیں کی طرح پیدا ہوئے ہیں اور انہیں کی طرح حس آواز اور جسم رکھتے ہیں۔ وہ خداؤں کو ایسی تمام صفات سے متصف کرتے ہیں جو خود ان کے لیے باعث شرم و ذلت ہیں مثلاً چوری، زنا، جھوٹ وغیرہ" (ویبر تاریخ فلسفہ ص ۱۲)۔ اس شرمناک دیومالا کا مقصد جابرۂ عصر کی مطلق العنانی اور عیش کوشی کے لیے مذہبی سند فراہم کرتا تھا مگر حریت پسند طبائع اور سنجیدہ مزاج طبقہ اس قابلِ نفرت اندازِ فکر کے ساتھ خود کو راضی نہ کر سکے لہٰذا انہوں نے روش عام سے کٹ کر اپنے لیے ایک نئی شاہراہ تفکیر منتخب کی جس کا مقصد (باقی اگلے صفحہ پر)

لیکن فطرت انسانی کا یہ تقاضا ناگزیر ہونے کے باوجود دیرپا نہیں ہوتا۔ انکساغورس کے عقیدۂ الوہیت کا بقول ارسطو یہی حشر ہوا[۱]۔ وہم غلط کار حرص و ہوا کے زیر اثر اس فطری عقیدے کی عجیب عجیب تاویلیں گڑھ لیتا ہے اور بڑے بڑے مدعیان توحید انجام کار شرک و تکثیر کے حامی بن جاتے ہیں۔ چنانچہ توحید باری کا قول متاخرین فلاسفۂ یونان (نوافلاطونیت) کے یہاں پہنچ کر "تجریدی توحید" میں اور "تجریدی توحید" "تنزیہ مفرط" میں جو "تعطیل" کا دوسرا نام تھی گم ہو گئے[۲]۔

اس بے راہ روی کی وجہ انسان کی نفسانیت ہوا کرتی ہے۔ لہذا بدو آفرینش سے نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد تک جتنے انبیاء کرام تشریف لائے ان کے سامنے اقرار و انکار خدا کا مابعد الطبیعیاتی مسئلہ نہ تھا۔ ان کے سامنے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲) حقیقت کائنات کی جستجو تھا۔ اس طرح خود یونانی مذہب کی شرمناک دیومالا کا تقاضا تھا کہ سنجیدہ طبقہ مروجہ مذہب سے بیزار ہو کر لادینی انداز فکر اپنائے۔ اور چونکہ مذہبی دیومالا کے سامنے اہم مسئلہ یہ تھا کہ ان دیوتاؤں میں سب سے قدیم اور ان کا ابوالآباء کون ہے اور کس طرح باقی دیوتا اس مورث اعلیٰ سے پیدا ہوئے اس لیے نئے مفکرین نے جنہیں ارسطو (PHYSICISTS) کہتا ہے۔ قدیم مذہبی دیومالا کی تقلید میں بقول ڈیبر یہ سوال اٹھایا کہ "وہ کون عنصر ہے جو عظمت میں سب سے فائق اور وجود میں سب سے مقدم ہے۔ اور جس سے بعد میں دوسرے عناصر پیدا ہوئے" یونانی فلسفہ کا پہلا دور اسی مبدا ر اولین کی تلاش ہے مگر آگے چل کر یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ کائنات کا مبدا ر اولین جو بھی کچھ ہو یہ عالم کثرت و ہزار مخلوق اس مبدء بسیط سے کس طرح وجود میں آیا۔ آخر کار پہلے دور کے تیسرے طبقہ میں حکیم انکساغورس کو حدوث کائنات کی توجیہ کے لیے بے حرکت اور فاقد الشعور مادے کے علاوہ ایک ذی علم و ذی اختیار اور فعال لما یرید ہستی کے وجود کو ماننا پڑا جو تکوین عالم کی علت اور کائنات کی مدبر ہے۔ اس طرح یونانی فلسفہ جو ابتداءً لادینیت سے شروع ہوا تھا انجام کار "ایمان باللہ" کے لیے مجبور رہا۔ (۱) ڈیبر کہتا ہے کہ انکساغورس پر ارسطو کی یہ گرفت بالکل حق بجانب ہے کہ "وہ نوس (خدا) کو بطور خارج از مشین محرک اول (DEU EX MACHINA) کے مادے کی حرکت اولیٰ کی توجیہ کے لیے استعمال کرتا ہے اور جونہی وہ حرکت اولین کے صدور کی توجیہ کے مقصد کو پورا کر دیتا ہے وہ اسے بالکل فراموش کر کے حوادث کائنات کی توجیہ طبیعی و میکانکی علل و اسباب سے کرنے لگتا ہے۔ (۲) نوافلاطونیت جسے یونانی تفلسف کا سنبھالا سمجھنا چاہیے اپنی تفکیر کا آغاز عقیدہ باری اور تنزیہ مفرط سے کرتی ہے۔ بقول پروفیسر تھلی ان کے نزدیک "خدا تمام وجود کا مصدر ہے۔ ... لیکن وہ اس قدر منزہ ہے کہ ہماری ہر تحدید و توصیف اسے محدود بنا دیتی ہے۔ لہذا ہم اس کا نہ حسن سے اتصاف کر سکتے ہیں نہ خیر سے نہ علم سے نہ ارادے سے" فلسفہ کی یہ تنزیہ مفرط "تعطیل" کا دوسرا نام تھی اور اس نام نہاد توحید کا مقصد قومی شرک و تکثیر کی پردہ پوشی کے سوا اور کچھ نہیں تھا چنانچہ پروفیسر تھلی لکھتا ہے: "فلاطینوس شرک و تکثیر کی تعلیم کو مسترد نہیں کرتا۔ دیوتا بھی الوہیت کے مظاہر ہیں۔ وہ عالم تحت القمر کے مانند نیک اور بد ارواح، جنات اور بصورت چوپایہ پر بھی عقیدہ رکھتا تھا: ... اس کے جانشینوں میں سے اکثر نے ان توہمات میں اور زیادہ مبالغہ کیا۔ انہوں نے عوامی شرک (تکثیر) کی حمایت کی۔" اور بقول ولیم نیسل (مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۲۴) "یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہہ اختیار کر لی تھی۔"

جو مسئلہ تھا وہ تھا دنیا پرستی اور عقبیٰ فروشی سے انہیں منتسب کرنا اور اس دو روزہ زندگی کے لیے جو وہ حق و ناحق کی پرواہ نہ کرتے تھے اس سب سے باز رکھنے کا اور یہی "حکمت حقہ" ہے۔

لہذا اصل بنیادی مسئلے تین تھے۔

(ا) توحید ربوبیت کے نازک مسئلے کی صحیح شرح و تفصیل تاکہ انسان کا فطری تقاضائے عبودیت وہم غلط کار کے اغواء کی بنا پر تجریدی توحید کے نام سے شرک و تکثیر کی شکل اختیار نہ کرے۔

(ب) آنے والی زندگی پر ایمان اور اس بات کا عقیدہ کہ جو کچھ نیک و بد اس دنیا میں کیا ہے اس کی جزا و سزا عقبیٰ میں ملے گی۔

(ج) حق و ناحق کے فیصلے کا صحیح اور بے لاگ دستور العمل۔

اور انہیں اہمات مسائل کے حل کے لیے انبیاء کرام کی بعثت ظہور میں آئی۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کا اصل الاصول یہی تھا کہ:

یاایھا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون" (البقرہ)	اے لوگو اپنے رب کو پوجو جس نے تمہیں اور تم سے اگلوں کو پیدا کیا یہ امید کرتے ہوئے کہ تمہیں پرہیزگاری ملے۔

اس دعوت عبودیت اور توحید ربوبیت کے ساتھ انہوں نے آخرت پر ایمان لانے کی خاص طور سے تعلیم دی

اللہ لا الہ الا ھو لیجمعنکم الی یوم القیامۃ لاریب فیہ ومن اصدق من اللہ حدیثا۔ (النساء۔ ۷-۸)	اللہ ہے کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں اور وہ ضرور تمہیں اکٹھا کرے گا قیامت کے دن جس میں کچھ شک نہیں اور اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی ہو سکتی ہے۔

اور آخری چیز یہ ہے کہ اللہ نے ان کے ہمراہ ایک دستور حیات بھیجا جو حق و ناحق کے درمیان فارق ہے اور انہیں بے لاگ فیصلہ پر مامور کیا،

انا انزلنا الیک الکتاب لتحکم بما اراک اللہ ولا تکن للخائنین خصیما" (النساء ۱۰۵)	(اے رسول!) بے شک ہم نے تمہاری طرف سچی کتاب اتاری کہ تم لوگوں میں فیصلہ کرو جس طرح تمہیں اللہ دکھائے اور دغا والوں کی طرف سے نہ جھگڑو۔

اسلام کی معاشرتی تنظیم کی اساس

ان اصول ثلاثہ کی اساس پر اسلام ایک صالح معاشرے کی تعمیر کرتا ہے۔ اس غرض سے اولاً تو وہ اپنے متبعین کو ایک صالح اجتماعی زندگی بسر کرنے کے لیے ایجاباً مامور کرتا ہے:

تعاونوا علی البر والتقویٰ ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان۔

اور نیکی اور پرہیز گاری پر ایک دوسرے کی مدد کرو اور گناہ اور زیادتی پر باہم مدد نہ دو۔

پھر وہ منزل مقصود تک پہنچنے، نیز حیات دنیوی اور آنے والی زندگی کو ہم آہنگ و متوافق بنانے اور ضمناً خالص انسان دوستانہ اور منصفانہ و عادلانہ بنیادوں پر اجتماعی زندگی کی تنظیم استوار کرنے کے لیے انسان کی شاہراہِ عمل کا تعین ایک الٰہی الاصل "ہدایت نامہ" سے کرتا ہے جسے وحی و رسالت کہتے ہیں۔ اس ہدایت نامہ پر عمل کرنا فرض ہے اور اس کے حکم ناطق کے بعد کسی چون و چرا کی گنجائش نہیں۔

وما کان لمؤمن ولا مومنة اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لھم الخیرة ومن یعص اللہ ورسولہ فقد ضل ضلالا مبینا (احزاب)

اور نہ کسی مسلمان مرد نہ مسلمان عورت کو یہ حق پہنچتا ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کچھ حکم فرمائیں تو انہیں اپنے معاملہ کا کچھ اختیار رہے۔ اور جو حکم نہ مانے اللہ اور اس کے رسول کا وہ بے شک صریح گمراہی میں ہوگا۔

یہ عذاب اخروی کی تخویف اسلامی نظام حیات کی تنفیذ کی داخلی ضمانت ہے۔

اسلام میں تصور مملکت کا آغاز

اس تنفیذ کی خارجی جہت یہ ہے کہ وہ معاشرے کی تنظیم اس حد تک استوار کرتا ہے جسے منظم مملکت کہا جاتا ہے تاکہ سربراہِ جماعت اس اقتدار کی بنا پر جو اسے احکام الٰہی کے نفاذ کے لیے ملا ہے انہیں جاری کر سکے۔ لیکن یہاں بھی اس نے سربراہِ حکومت کو مطلق العنان نہیں چھوڑا۔ اس کے وہی احکام قابلِ نفاذ ہیں جنہیں خدا اور رسول کی طرف سے سندِ اجرار حاصل ہے:

یایھا الذین آمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول (النساء ۵۹)

اے ایمان والو حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور ان کا جو تم میں حکومت والے ہیں پھر اگر تم میں کسی بات کا جھگڑا اٹھے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرو۔

اسلام کا تصور مملکت اور اسلام میں مملکت کی غایت

یہ ہے اسلام کا تصور مملکت جسے نہ تو وہ نراجیوں (ANARCHISTS) کی طرح واجب الاستیصال سمجھتا ہے اور نہ انفرادیت پسندوں (INDIVIDUALISTS) کی طرح ایک "ناگزیر بدی"۔ اس کے برعکس وہ اسے اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتوں میں سے ایک بڑی نعمت قرار دیتا ہے جس کے ساتھ انبیاء سابقین کو نوازا گیا۔ قرآن کہتا ہے:

فقد اٰتینا اٰل ابراھیم الکتاب والحکمۃ — ہم نے تو ابراہیم اور اس کی اولاد کو کتاب اور حکمت عطا فرمائی اور
واٰتینٰھم ملکاً عظیماً ؕ (النساء ۵۴) — انہیں بڑا ملک دیا۔

لہذا یہ انسان کے "تعاون پسند حیوان" ہونے کا ارتقائی نتیجہ ہے بلکہ اللہ علام الغیوب کی حکمت بالغہ کا منشا ہے کہ وہ اس نعمت عظمیٰ سے صالحین کو نوازتا ہے۔ دیے

ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان — اور بے شک ہم نے زبور میں نصیحت کے بعد لکھ دیا کہ اس زمین کے وارث
الارض یرثھا عبادی الصالحون ؕ (انبیاء ۱۰۵) — میرے نیک بندے ہوں گے۔

اور امن ہو یا حالت جنگ اس "مملکت" کا مقصد وحید اعلائے کلمۃ الحق اور فریضۂ عبادت الٰہی کا تحفظ ہے۔ حتیٰ کہ اس کی مدافعانہ جنگ کا مقصد بھی اللہ رب العزت کی عبادت کو نفس پرستوں کی دست برد سے محفوظ رکھنا ہے:

ولولا دفع اللہ الناس بعضھم ببعض لھدمت — اور اگر اللہ آدمیوں میں ایک کو دوسرے سے دفع نہ فرماتا تو ضرور
صوامع و بیع و صلوٰت و مساجد یذکر — ڈھا دی جاتیں خانقاہیں اور گرجا اور کلیسے اور مسجدیں جن میں اللہ کا
فیھا اسم اللہ کثیراً (حج - ۴۱) — بکثرت نام لیا جاتا ہے۔

اسی طرح حالت امن میں بھی اس مملکت (تمکن فی الارض) کا مقصد عبادت الٰہی کی بجا آوری (اقامت صلوٰۃ) سماج کی اقتصادی تنظیم (زکوٰۃ کے ادارے کا قیام) نیکیوں کی اشاعت (امر بالمعروف) اور فواحش و منکرات کی مخالفت (نہی عن المنکر) ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

الذین ان مکنٰھم فی الارض اقاموا الصلوٰۃ — وہ لوگ کہ اگر ہم انہیں زمین میں قابو دیں (تمکن فی الارض) وہی تو نماز
واٰتوا الزکوٰۃ وامروا بالمعروف ونھوا عن المنکر۔ — قائم رکھیں اور زکوٰۃ دیں اور بھلائی کا حکم کریں اور برائی سے روکیں

یہ ہے اسلام کی آئیڈیالوجی اور اس کا تصور مملکت

اسلامی تعلیم اور فارابی کے فلسفہ کے بنیادی فروق

لیکن فارابی کے پیش نظر جو مملکت کا تصور تھا (اور جو در حقیقت حکمائے یونان کی سیاسی تفکیر کی صدائے بازگشت تھا) اصولاً اور فروعاً ہر طرح اسلام کی تعلیمات کے منافی ہے۔ اسلامی تعلیم کی رو سے اللہ تعالیٰ خلاق کائنات و آفرینندۂ ارض و سمٰوات ہے۔ قرآن کہتا ہے:

خلق اللہ السمٰوٰت والارض بالحق ان فی — اللہ نے آسمان اور زمین حق پیدا کیے بے شک اس میں نشانی ہے مسلمانوں
ذالک لاٰیۃ للمؤمنین ؕ (عنکبوت ۴۴) — کے لیے۔

اس تخلیق کائنات (CREATION IN TIME) کے اصولی تصور کے برعکس فارابی کی فلسفیانہ تفکیر (بشمول سیاسی

تفکیر، کا اصل الاصول "صدور کائنات" یا "انبثاق" (EMANATION) کا عقیدہ ہے۔ (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے) یہ بنیادی فرق دونوں نظاموں کو دو قطعاً مختلف الجہات شاہراہوں پر ڈال دیتا ہے۔

اسلام کا دوسرا اصل الاصول "ایمان بالآخرۃ" ہے جس کی تاکید سے قرآن کریم کے صفحات معمور ہیں:

إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعىٰ (طٰہٰ-۱۵)

بے شک قیامت آنے والی ہے۔ قریب تھا کہ میں اسے سب سے چھپاؤں۔ تاکہ (اگر اس میں یہ حکمت نہ ہوتی) کہ ہر جان اپنی کوشش کا بدلہ پائے (اور اس کے خوف سے گناہ نہ کرے) اور قیامت

وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور (حج-۷)

آنے والی ہے اس میں کچھ شک نہیں اور اللہ اٹھائے گا انہیں جو قبروں میں ہیں۔

والذين كذبوا بآياتنا ولقاء الآخرة حبطت أعمالهم (اعراف-۱۴۷)

اور جنہوں نے ہماری آیتوں کو اور آخرت کے دربار کو جھٹلایا ان کا سب کیا دھرا اکارت گیا۔

وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة أعتدنا لهم عذابا أليما (اسرا-۱۰)

اور یہ کہ جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں لاتے ہم نے ان کے لیے دردناک عذاب تیار کر رکھا ہے۔

لیکن فلاسفۂ یونان کی تقلید میں فارابی کے یہاں یہ مسئلہ ایک گومگو کے عالم میں رہا اور عموماً اس کا رجحان انفرادی روح کے بقا و خلود کے انکار کی جانب ہے:

يقول ابن طفيل: ثم إن أبا نصر الفارابي ذكر في شرحه لكتاب الأخلاق لارسطو أن أرقى ما يصل إليه الإنسان هو في هذه الدنيا وأن الخير الأسمى هو أيضا في هذه الدنيا وأن كل ما يقال بوجوده بعد هذه الحياة ليس إلا ترّهات أشبه بخرافات العجائز

ابن طفیل کہتا ہے کہ ابو نصر فارابی نے جو ارسطو کی کتاب الاخلاق کی شرح لکھی ہے اس میں کہا ہے کہ بلند ترین سعادت جس تک انسان پہنچ سکتا ہے وہ اسی دنیا میں حاصل ہوتی ہے اور یہ کہ خیر اعلیٰ بھی اسی دنیا میں ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ اس زندگی کے بعد آنے والی جن باتوں کا ذکر کیا جاتا ہے وہ بکواس ہیں جو بڑھیوں کی خرافات کے مانند ہیں۔

اسلامی نظام فکر کا تیسرا اصل الاصول "ایمان بالرسالۃ" ہے جس کی اساس کلام باری، وحی الٰہی اور ایمان بالملائکہ پر قائم ہے۔ لیکن فارابی کے یہاں نہ کلام باری کا قرآنی یا الہامی تصور ہے جو ہدایت خداوندی کا امکان ہو اور نہ اوامر کا۔ وحی کی حقیقت فارابی کے یہاں شدت تخیل سے اور ملائکہ کی ماہیت عقل فعال کے فیضان سے زیادہ نہیں۔

چنانچہ کلام باری تعالیٰ کی حقیقت فلاسفہ کے نزدیک (اور ان کی تبعیت میں فارابی کے یہاں بھی) حسب تصریح حافظ ابن تیمیہ حسب ذیل ہے:

كلام الله ما يفيض على النفوس من المعانى التى تفيض اما من العقل الفعال عند بعضهم واما من غيره وهذا قول الصابئه والمتفلسفة الموافقين لهم كابن سينا وامثاله۔[1]

اللہ کا کلام وہ معانی ہیں جن کا نفوس پر فیضان ہوتا ہے۔ یا تو عقل فعال سے (ایک گروہ کے نزدیک) یا عقل فعال کے علاوہ کسی اور سے اور یہ صابئہ کا نیز فلاسفہ میں سے ان لوگوں کا جو ان کے ہم خیال ہیں جیسے ابن سینا وغیرہ، کا خیال ہے۔

اسی طرح فارابی وحی ونبوت کی حقیقت کے بارے میں لکھتا ہے:

ولا يمتنع ان يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة او محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة و سائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية فهذا هو اكمل المراتب التى تنتهى اليها القوة المتخيلة واكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوته المتخيلة۔[2]

یہ ناممکن نہیں ہے کہ جب انسان کی قوت متخیلہ انتہائی کمال کو پہنچ جائے تو وہ بیداری کے عالم میں عقل فعال سے زمانہ حال اور مستقبل کے واقعات جزئیہ کا علم اخذ کرنے لگے یا محسوسات میں سے ان کی محاکیات کو نیز مفارقات مجردہ اور دیگر موجودات شریفہ سے معقولات کی محاکیات اخذ کرنے لگے اور اُن کو برای العین دیکھنے لگے۔ اس طرح جن امور معقولہ کو وہ اخذ کرتا ہے ان کے ذریعہ اشیاء الٰہیہ کی نبوۃ اسے حاصل ہو جائے۔ پس یہ ان مراتب میں کامل ترین مرتبہ ہے جہاں تک قوۃ متخیلہ پہنچ سکتی ہے نیز یہ انسان کے لیے بھی کامل ترین مرتبہ ہے جہاں تک اپنی قوت متخیلہ کی مدد سے اس کی رسائی ہو سکتی ہے۔

اسی طرح وہ (فارابی) ملائکہ کی حقیقت کے بارے میں لکھتا ہے:

الملئكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالالواح فيها نقوش او صدور فيها علوم بل هى علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فينطبع فى

ملائکہ صور علمیہ ہیں جن کا جوہر ابداعی علوم ہیں۔ وہ ان تختیوں کے مانند نہیں ہیں جن میں نقوش ہوتے ہیں اور نہ ان سینوں کی طرح ہیں جن میں علوم ہوتے ہیں بلکہ وہ ابداعی علوم ہیں جو بالذات قائم ہیں۔ امور اعلیٰ کا ملاحظہ کرتے ہیں۔ پس جن امور کا وہ ملاحظہ کرتے ہیں۔ وہ

---

(۱) منہاج السنۃ لحافظ ابن تیمیہ الجزء الاول، ص ۲۲۱

(۲) آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ لفارابی، ص ۵۵

ثم انها ما تلحظ وهی مطلقة لکن الروح القدسیة یخاطبها فی الیقظة والروح البشریة تعاشرها فی النوم۔ [1]

ثم ان کی ہویت (وجود) منطبع ہو جاتے ہیں۔ باایں ہمہ وہ مطلق ہو مجرد ہیں لیکن روح قدسی اُن سے بیداری کے عالم میں ہم کلام ہوا کرتی ہے اور روح بشری خواب میں اُن کی صحبت میں رہتی ہے۔

اسی طرح فارابی کے نظام فکر میں نبی کا درجہ ایک قوی التخیل فلسفی و شاعر سے زیادہ نہیں ہے۔ چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے فلاسفہ کے تصور نبوت کے بارے میں لکھا ہے:

ولهذا كان قولهم فی النبوة انها مکتسبة وانها فیض یفیض علی روح النبی اذا استعدت نفسه لذلك فمن راض نفسه حتی استعدت فاض ذالك علیه وان الملئكة هی ما یتخیل فی نفسه من الخیالات النورانیة وكلام الله هو ما یسمعه فی نفسه من الاصوات بمنزلة ما یراه النائم فی منامه۔ [2]

اسی وجہ سے نبوۃ کے بارے میں ان کا قول تھا کہ وہ کسبی ہے اور یہ کہ وہ ایک فیض ہے جس کا انبیاء کی ارواح پر جب ان میں مطلوبہ استعداد پیدا ہو جاتی ہے فیضان ہوا کرتا ہے۔ پس جو شخص ریاضت و مجاہدہ سے اپنے نفس میں اس کی استعداد پیدا کر لیتا ہے تو اس پر نبوۃ کا فیضان ہونے لگتا ہے۔ ان لوگوں کا ملائکہ کے متعلق خیال ہے کہ ان کی حقیقت وہ نورانی خیالات ہیں جن کا وہ طلبگار نبوت اپنے دل میں تخیل کرتا ہے۔ اور ان لوگوں کے نزدیک اللہ کا کلام وہ آوازیں ہیں جنہیں وہ طلبگار نبوت اپنے دل میں سنتا ہے جس طرح کوئی سننے والا خواب میں چیزوں کو دیکھتا ہے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

ولهذا كانت النبوة عندهم مكتسبة وصار كثیر منهم یطلب ان یؤتی مثل ما اوتی رسل الله۔"

اسی وجہ سے فلاسفہ کے نزدیک نبوت کسبی چیز ہے اور اس لیے ان میں سے بہت سے لوگ اُس امر (نبوت) کے طلبگار رہتے جو اللہ کے رسولوں کو عطا ہوا ہے۔

پھر تعلیمات نبوۃ کے باب میں فلاسفہ کا قول عامۂ مسلمین کے نقطۂ نظر سے الحاد محض ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے:

ثم یقولون ان ما جاءت به الانبیاء فهو فی جنس الخطابة التی قصد بها

پھر یہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ انبیاء جو پیغام لے کر آئے ہیں وہ جنس خطابت سے ہے جس کے ساتھ عوام سے خطاب کرنے وان

---

(۱) نصوص الحکم للفارابی شرح مجموعہ ابی نصر فارابی (۲) الرد علی المنطقیین، ص ۴۴۲ (۳) الرد علی المنطقیین لابن تیمیہ، ص ۲۰۰

خطاب الجمهور لم يقصد به تعريف الحقائق...... ان الانبياء لم يذكروا حقائق الامور فى معرفة الله والمعاد وانما اخبروا الجمهور بما يتخيلونه فى ذالك لينتفعوا به فى اقامة مصلحة دنياهم لا ليعرفوا بذالك الحق- ويقولون انهم ارادوا بخطابهم للناس ان يعتقدوا الامور على ما هى عليه - وهى من جنس الكذب لمصلحة الناس وهم يعلمون هذه المرتبة -

کے جذبات کو برانگیختہ کرنے) کا قصد کیا جاتا ہے نہ کہ حقائق کے اظہار وتعارف کا ارادہ...... (فلاسفہ کا خیال ہے کہ) انبیاء کرام نے معرفت باری اور حشر ونشر کے بارے میں حقائق واقعی بیان نہیں کیے بلکہ اس ضمن میں صرف وہ باتیں بیان کی ہیں جن کا عامۃ الناس خیال کرتے ہیں تاکہ اس کے ذریعے وہ اپنی دنیوی مصلحتوں کے حصول میں فائدہ اٹھائیں نہ یہ کہ حقیقت تک ان کی رسائی ہو۔ اور وہ کہتے تھے کہ لوگوں سے خطاب کے ذریعہ ان کا ارادہ یہ ہے کہ وہ حقائق کو ویسا ہی سمجھیں جیسا کہ فی الحقیقت وہ ہیں۔ اور یہ ایک طرح کا دروغ مصلحت آمیز ہے، حالانکہ وہ اس بات کو اچھی طرح جانتے تھے

آگے چل کر لکھتے ہیں:

وهم وان عظموا الانبياء ونواميسهم فلاجل انهم اقاموا قانون العدل الذى لا تقوم مصلحة العالم الا به..... ولكنهم لم ياتوا بالامور العلمية بل بالعمليات النافعة والعمليات عندهم اما ان تكون التى علمها وما امكنه اظهارها بل اظهر ما يخالف عنده لمصلحة الجمهور واما انه لم يعلمها- والا فهم يجوزون الرجل ان يتمسك باى ناموس كان ولا يوجبون اتباع نبى بعينه ؎

اگرچہ فلاسفہ انبیاء کی اور ان کی شریعتوں کی تعظیم کرتے ہیں لیکن یہ صرف اس وجہ سے کہ انہوں نے (انبیاء نے)، اس منصفانہ قانون کو قائم کیا جس کے بغیر مصلحت عالم باقی نہیں رہ سکتی..... مگر فلاسفہ کہتے ہیں کہ انبیاء حقائق علمیہ لے کر مبعوث نہیں ہوئے۔ صرف عملی زندگی کے لیے ایک مفید ضابطۂ عمل لے کر آئے ہیں اور وہ (انبیاء) یا تو ان حقائق علمیہ کو جانتے تھے لیکن ان کے لیے ان کا اظہار ممکن نہ تھا بلکہ انہوں نے مصلحتاً حق کے خلاف تعلیم دی۔ اور یا وہ ان حقائق علمیہ کو سرے سے جانتے ہی نہ تھے۔ وہ لوگوں کے لیے اس بات کو جائز رکھتے ہیں کہ جس شریعت پر چاہیں عمل کریں اور وہ لوگ (فلاسفہ) کسی نبی معین کے اتباع کو ضروری نہیں سمجھتے۔

ظاہر ہے یہ اس قسم کے تخیلات ہیں جو اسلامی آئیڈیالوجی میں شانِ رسالت کی توہین کے مترادف ہیں۔ اور چونکہ فارابی فلاسفۂ اسلام کا بانی تھا حتیٰ کہ بوعلی سینا بھی اسی کا متبع اور معنوی شاگرد تھا جیسا کہ بیہقی نے تتمہ صوان الحکمۃ میں لکھا ہے

---

(۱) الرد على المنطقيين لابن تیمیہ، ص ۴۴۱- ۴۴۲

(۲) الرد على المنطقيين لابن تیمیہ، ص ۴۴۲

کہ مکان ابو علی تلمذ النصائیفہ اور اسی نے حریت فلسفہ میں نام نہاد تطبیق کی تحریک کا آغاز کیا، اس لیے فی الجملہ یہ خیالات اسی کے ہیں۔

اس تفصیل سے مقصود فارابی کے خارج از اسلام ہونے کا ثبوت فراہم کرنا نہیں ہے۔ یہ چیز اسلامیات کے طالب علم کے منصب سے باہر ہے۔ اصل مقصد اس عام غلط فہمی کو رفع کرنا ہے جس کے ماتحت فارابی کو ایک مسلم مفکر اور اس کی سیاسی تفکیر کو اسلام کی سیاسی تفکیر کا جزء سمجھا جاتا ہے۔ کہنا یہ ہے کہ جب اصولی تصورات میں یہ تضاد ہو تو فروع (تصور مملکت اور سیاسی افکار) میں مماثلت کا کیا سوال کیونکہ شریعت اسلامیہ ہو یا فارابی کا فلسفہ دونوں میں سیاسی تفکیر چند اعلیٰ اصولی نظریات کا نتیجہ صریحہ ہے چنانچہ شرح مواقف میں امامت (جس کے مباحث اسلام کی سیاسی تفکیر کی جان ہیں) کی تعریف بدیں طور کی گئی ہے:

والاولی ان یقال ھی خلافۃ الرسول فی اقامۃ الدین وحفظ حوزۃ الملۃ بحیث یجب اتباعہ علی کافۃ الامۃ۔

بہتر ہے کہ امامت کی تعریف میں یہ کہا جائے کہ وہ اقامت دین اور حدود اسلام کی حفاظت کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس طرح نیابت کرنے کا نام ہے کہ پوری امت پر اس کی اطاعت واجب ہو۔

اسی طرح فارابی نے "کتاب آراء اہل المدینۃ الفاضلہ" کا نصف سے زیادہ حصہ اپنی مخصوص آئیڈیالوجی (نظریہ انبثاق و صدور کائنات) کی توضیح و تبیین پر صرف کیا ہے۔ اس کے بعد اپنے سیاسی خیالات کی وضاحت کی ہے۔

غرض اسلام اور فارابی دونوں کے اصولی نظریات میں بعد المشرقین ہے، بالخصوص عقیدۂ نبوت کے باب میں لہذا سیاسی تعلیمات میں بھی مغائرت ناگزیر ہے۔ پس فارابی کو اسلام کی سیاسی فکر کا نمایندہ سمجھنا صحیح نہیں ہے۔ وہ صرف یونان کی سیاسی فکر کی ایک مضمحل صدائے بازگشت تھا۔ اس کا کمال یہ ہے کہ اس نے "جمہوریت" (REPUBLIC) کو افلاطون کی تصوریت (IDEALISM) کے بجائے نوافلاطونیوں کے نظریۂ انبثاق و صدور کائنات (EMANATION THEORY) سے متخرج کرنے کی کوشش کی۔ اسی پیوندکاری میں اس کی عبقریت کا راز مضمر ہے۔ اور اسی حیثیت سے اس کی مساعی فکریہ کا جائزہ لینا چاہیئے۔

(باقی آئندہ)

---

(۱) منتخب صوان الحکمۃ للبیہقی ص ۱۶

(۲) شرح المواقف جلد ثامن، ۳۴۵

شاہ محمد جعفر پھلواروی

مسلمان کا نصب العین

نصب العین سے کیا مراد ہے؟

دنیا کا کوئی شخص کوئی کام بغیر کسی مقصد کے نہیں کرتا۔ ایک بچہ بھی جب کھلونوں سے کھیلتا ہے یا بے ترتیب چیزوں کو ادھر سے اُدھر رکھتا اور توڑتا پھوڑتا ہے تو اس کا کوئی مقصد ضرور ہوتا ہے۔ وہ لفظ مقصد سے نا آشنا اور اس کے معنی سے بے خبر ہوتا ہے۔ وہ اس کے تلفظ پر قدرت نہیں رکھتا لیکن تحت الشعور ایک جذبہ کارفرما ہوتا ہے اور وہی جذبہ اس کی نہ سمجھ میں آنے والی زبان میں اس کے مقصد کا ترجمان ہوتا ہے۔ اسے آپ وقت گزاری کہہ لیجئے، تکمیل خواہش سے تعبیر کر لیجئے یا اپنی خوشی پوری کر لینا قرار دے لیجئے۔ بہرکیف ایک مقصد ضرور اس کے نہاں خانۂ دل میں پنہاں ہوتا ہے۔ خواہ وہ اس کا اظہار کر سکے یا نہ کر سکے ——— اب اپنے آپ کو دیکھئے۔ آپ بھی جتنے کام کرتے ہیں، خواہ وہ حرکت ہو یا سکون، سب کا ایک مقصد ہوتا ہے اور ایک ہی مقصد پر کام ختم نہیں ہو جاتا بلکہ مقصد کے بعد ایک اور مقصد اور پھر اس کے اندر ایک اور مقصد۔ غرض مقاصد کا ایک لگاتار سلسلہ ہوتا ہے اور کہیں جا کر آخرکار ختم ہو جاتا ہے۔ انسانی دماغ میں خواہ سرِدست وہ مقصد موجود نہ ہو اور وہ اسے ظاہر بھی نہ کر سکتا ہو لیکن تحت الشعور کوئی مقصد یا مقصد در مقصد ہوتا ضرور ہے۔ مثلاً آپ کسی شخص سے پوچھئے کہ "بھئی تم کھانا کیوں کھاتے ہو؟" تو وہ جواب دے گا "بھوک دور کرنے کو"۔ اس کا سرسری جواب اسی قسم کا ہو گا۔ لیکن وہ بھوک کیوں دور کرتا ہے؟ ایک اندرونی اذیت سے بچنے کو یا اپنی بدنی قوت برقرار رکھنے کو۔ اس کی کیا ضرورت ہے؟ تندرست رہنے کو۔ تندرست رہنے کا کیا مقصد ہے؟ خوش رہنا۔ خوش کیوں رہنا چاہتا ہے؟ زندگی کے کچھ کام اچھی طرح کرنے کو۔ اچھی طرح کام کرنے کی غرض کیا ہے؟ اپنی یا اپنے خاندان یا قوم کی یا زیادہ سے زیادہ بنی نوع انسان کی بھلائی۔ اس بھلائی کی خواہش کیوں ہے؟ اپنا فرض پورا کرنے کے لیے۔ اپنا فرض کیوں پورا کرتا ہے؟ اچھی مثال قائم کرنے یا نیک نامی پیدا کرنے یا ضمیر کی آواز کی تکمیل کرنے یا اطمینان نفس کے لیے ——— اس کی کیا ضرورت ہے؟ یہاں آکر جواب ختم ہو جاتا ہے۔ کسی کا جواب اس مرحلے پر پہنچنے سے پہلے ہی راستے میں کہیں ختم ہو جائے گا۔ اور کوئی اس مرحلے سے چند قدم آگے چل کر کہیں نہ کہیں سلسلۂ سوالات کا آخری جواب اپنی انتہا کو پہنچ کر ختم ہو جائے گا۔ ایک بڑے سے بڑا انسان بھی ——— اگر وہ اس دنیوی زندگی ہی کو سب کچھ سمجھتا ہو اور اس دنیا ہی کو

دنیا کو کال جانتا ہو ——— اپنا آخری مقصد وہی کچھ بتائے گا جو اسی دنیا میں ختم ہو جاتا ہو۔ لیکن کسی "مذہب" یا "دین" سے تعلق رکھنے والا اس سے کچھ آگے بھی مقصد بتائے گا۔ اس سے صرف کھانا کھانے ہی کا نہیں (جس کا اوپر ذکر ہوا) بلکہ اس پوری زندگی کی تگ و دو کا مقصدِ آخریں دریافت کیجئے تو وہ اس حیاتِ دنیا کے بعد آنے والی زندگی کی بھلائی کو اپنی تمام سعی و عمل کی گردشوں کا آخری محور بتائے گا۔ مثلاً وہ یوں کہے گا کہ ہماری زندگی کے تمام کاموں کا مقصد (عذابِ آخرت سے) نجات یا انعامِ الٰہی (جنت) کا حصول ہے۔ یا اس سے آگے وہ رضائے الٰہی کو اپنا مقصدِ آخریں بتائے گا۔

اس مثال سے اتنی بات تو واضح ہو گئی ہوگی کہ ہر کام کا کوئی نہ کوئی مقصد یا مقصد در مقصد ضرور ہوتا ہے اور وہ کہیں نہ کہیں جاکر ختم بھی ضرور ہوتا ہے۔ پس جس شخص کا مقصدِ حیات کسی جگہ جاکر ختم ہو جائے وہ آخری مقصد اس کا نصب العین ہوتا ہے۔ جس شخص کی دماغی پرواز جتنی زیادہ بلند ہوگی اسی قدر اس کا نصب العین بھی بلند ہوگا۔

مسلمان کے نصب العین کی شرطیں

اب سوال یہ ہے کہ ایک مسلمان کا نصب العین کیا ہے؟ یا کیا ہونا چاہیئے۔ سو واضح رہے کہ مسلمان کا نصب العین محض آخری مقصد ہی نہیں بلکہ اس کے کچھ اور اوصاف بھی ہیں۔

(۱) اس کے بعد یا اس سے آگے کسی اور مقصد کا امکان ہی نہ ہو۔ عقل، وجدان، ایمان ہر شے وہاں جاکر ختم ہو جائے اور کوئی بلند تر مقصد تجویز ہی نہ کر سکے۔

(۲) وہ نصب العین زندگی کے کسی ایک دو جز کا نصب العین نہ ہو بلکہ پوری زندگی کی ہر حرکت و سکون کا آخری محور ہو۔

(۳) زندگی کا کوئی حرکت و سکون اس نصب العین تک پہنچنے میں کھینچ تان کر یا مقصد در مقصد ہو کر لمبا راستہ نہ طے کرے حتی الامکان براہِ راست اس نصب العین تک پہنچے۔

(۴) وحی الٰہی نے اس مقصد کو تجویز کیا ہو نہ کہ ہماری عقلی پروازوں نے۔

(۵) وحی نے اسے مبہم الفاظ میں نہ بیان کیا ہو بلکہ صاف، واضح، جلی، اور غیر مبہم الفاظ میں اسے نصب العین قرار دیا ہو۔

(۶) اس کے سوا کوئی نصب العین بھی خواہ وہ کتنا ہی بلند ہو نقص سے خالی نہ ہو۔

(۷) وہ نصب العین محض زندگی کی تگ و دو اور گرمیٔ عمل ہی کا مرکز نہ ہو بلکہ وہی تنہا محبت، خوف، امید، توکل، طلب عقیدت، اخلاص، پرستش نفس کی وسیع کائنات وغیرہ سب کا آخر مرکز ہو۔

(۸) اس نصب العین میں ضعف، خامی، نقص، زوال اور فنا وغیرہ کا امکان نہ ہو۔

(۹) وہ کامل اور ناقابلِ انقسام وحدت ہو۔

(۱۰) ناقابلِ تغیر و تبدیل حقیقت ہو۔

ان دس نمبروں میں جو کچھ تصریحات ہیں ان کا مرکزی مضمون ۳،۵،۶ ہے۔ باقی سب ان ہی کی شرحیں ہیں جن کو آپ سمیٹ کر کم سے کم نمبروں میں بھی لا سکتے ہیں۔ لیکن جو حقائق ان میں بیان ہوئے ہیں ان میں کسی ایک کی تحقیق بھی نصب العین کو نصب العین نہیں رہنے دے گی۔ بہرکیف ان تمام اوصاف و شرائط کو سامنے رکھ کر دیکھو جائیے کہ ایک مسلمان کا نصب العین کیا ہو سکتا ہے یا کیا ہونا چاہیئے؟ لیکن اس کی نشاندہی سے پہلے بہتر ہوگا کہ ان تمام نصب العینوں کا تجزیہ بھی کر لیا جائے جو اس وقت تک ہمارے سامنے آئے ہیں۔ ہم ان سب کو چار حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

مختلف نصب العینوں کا تجزیہ

(۱) پہلا نصب العین ہے ـــــــ حکومتِ الٰہیہ قائم کرنا۔ اقامتِ دین، خلافتِ الٰہیہ کا قیام: صالح نظامِ زندگی برپا کرنا، قرآنی قانون کا نفاذ، استخلاف فی الارض وغیرہ۔ الفاظ بدلے ہوئے ہیں مگر مفہوم سبھوں کا تقریباً ایک ہی ہے۔ یہ مقاصد بڑے اعلیٰ ہیں، اس میں شک نہیں۔ لیکن ہر اعلیٰ سے اعلیٰ مقصد کا نصب العین ہونا لازم نہیں۔ دیکھو جائیے کیا تمام شرائط اس میں پائی جاتی ہیں۔ چوتھی پانچویں شرط نہیں پائی جاتی۔ قرآن پاک میں کہیں بطور نصب العین ان باتوں کا ذکر نہیں اور نہ ان کو بحیثیت نصب العین اختیار کرنے کا حکم ہے۔ اگرچہ انبیائے کرام سے واقیموالدین ولا تتفرقوا فیہ (دین قائم کرو اور اس میں تفرقہ نہ پیدا ہونے دو) کہا گیا ہے تو یہ اقیموالصّلوٰۃ (نماز قائم کرو) کی طرح ایک حکم ہے منجملہ اور احکام کے۔ اسے نصب العین نہیں کہا جا سکتا۔ کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ولا تتفرقوا فیہ (دین میں تفرقہ نہ کرو) بھی ہمارا نصب العین ہے اور ہماری تمام مساعی حیات لا تتفرقوا فیہ کے لیے ہیں؟ کوئی حکم ربانی اور چیز ہے اور نصب العین اور شے ہے۔ یہ بنیادی حکم ایک سعی ہے جو اصل نصب العین کے حصول کا ایک لازمی طریقہ و ذریعہ یا اس طریقۂ حصول کا ایک ضروری تقاضا تو ہو سکتا ہے لیکن خود نصب العین نہیں۔ صاف لفظوں میں حکم وحی ہونا چاہیئے کہ یہ تمہارا نصب العین ہے۔ علاوہ ازیں ساتویں آٹھویں شرطیں بھی اس میں نہیں پائی جاتیں۔ اس کے متعلق ہم کچھ آگے بھی عرض کریں گے۔

(۲) دوسرے لفظوں میں نصب العین یوں بیان کیا جاتا ہے کہ "تمام انسان اپنی فطری صلاحیتوں کو بروئے کار لے آئیں اور اس طرح جوہرِ انسانیت کی مکمل نشوونما سے اس زندگی میں سرفرازی و سربلندی حاصل کریں۔ اور آئندہ ارتقائی منازل کو بحسن و خوبی طے کرنے کے قابل ہو جائیں۔" ان مقاصد کے اعلیٰ ہونے میں بھی کلام نہیں۔ ان کو تین ٹکڑوں میں بانٹ دیا گیا ہے۔ ان میں نہ تو ناقابلِ انقسام وحدت ہے۔ نہ ان کے لیے وحی کے صاف و صریح الفاظ ہیں۔ غرض چوتھی، پانچویں، ساتویں، آٹھویں، نویں، دسویں کوئی شرط پوری نہیں پائی جاتی۔ یہ تمام باتیں اصل نصب العین کے خوشگوار نتائج و ثمرات اور اعلیٰ انعامات و صلات تو ہو سکتے ہیں لیکن خود نصب العین نہیں۔

(۳) تیسرا نصب العین ہے نجاتِ اخروی، حصولِ جنّت، دوزخ سے بچنا وغیرہ۔ یہ بھی اصل نصب العین کا نتیجہ

اور انعام ہے وہ خود نصب العین نہیں۔ قرآن میں اسے نصب العین بنا کر نہیں پیش کیا گیا ہے اور نہ یہ قابلِ انقسام وحدت ہی ہے۔ اس میں بھی پہلی، چوتھی، پانچویں، چھٹی، ساتویں، نویں، دسویں شرطیں نہیں پائی جاتیں۔

(۴) چوتھا نصب العین ہے رضائے الٰہی، قربِ الٰہی، معرفتِ الٰہی، معیتِ الٰہی، فنائیت فی اللہ وغیرہ۔ تمام مقاصد میں اعلیٰ ترین مقاصد یہی ہو سکتے ہیں لیکن ان کا نصب العین ہونا بھی محلِ نظر ہے۔ قرآن پاک میں ان کے نصب العین ہونے کی صراحت نہیں۔ ابتغائے مرضات اللہ، یا ابتغائے فضلِ الٰہی کا جہاں جہاں ذکر آیا ہے وہ اہلِ ایمان کی بہت سی صفات میں سے ایک صفت بیان کی گئی ہے، ان کا نصب العین ہونا نہیں بیان کیا گیا ہے۔ اگر کوئی شخص فضلِ الٰہی کا طلب گار ہو تو بھی ٹھیک ہے، رضا چاہتا ہو جب بھی درست ہے۔ قرب یا معیت کا خواہش مند ہو پھر بھی غلط نہیں۔ معرفت کا طالب ہو اس وقت بھی قابلِ ملامت نہیں۔ فنائیت کی طلب میں فنا ہو جب بھی صحیح ہے۔ جب سب ہی ٹھیک ہیں۔ تو آخر نصب العین کیا ہوا؟ ایک ہی شخص یہ ساری باتیں بطور نصب العین کے بیک وقت اختیار کر سکتا ہے لیکن اس صورت میں یہ ناقابلِ انقسام وحدت نہیں رہے گی۔ اور اگر مختلف اوقات میں ان کو اختیار کرے تو غیر متبدل حقیقت نہیں باقی رہتی۔ غرض اس نصب العین میں نویں اور دسویں کے علاوہ پہلی، چوتھی اور پانچویں شرطیں بھی نہیں پائی جاتیں۔ گلاب کے پھول کی شکل، رنگت، خوشبو، خاصیت، یہ چاروں اجزا ایک دوسرے سے ناقابلِ انفکاک طور پر باہم پیوستہ ہیں۔ لیکن سب الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ اگر ایک جزو کو مقصد قرار دیا جائے تو باقی تین سے (جو ایک ہی پھول کے جدا گانہ اجزا ہیں) صرفِ نظر ہو جائے گا۔ اور تمام اجزا کو مجموعی طور پر مقصد بنا لیا جائے تو یہ مجموعیت ناقابلِ انقسام وحدت نہیں رہے گی۔ اس کی مزید تشریح کچھ آگے چل کر بھی آئے گی۔

مسلمان کا نصب العین

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ سب کچھ بھی نصب العین نہیں تو آخر مسلمان کا نصب العین ہے کیا؟ نصب العین بھی ایسا ہو جو ہر نقص سے خالی ہو اور تمام شرائط کا جامع ہو۔ اس کا صرف ایک ہی جواب ہے اور ایک ہی لفظ ہے ـــ "اللہ"

اس نصب العین کے صحیح ہونے کے لیے ہمیں سب سے پہلے چوتھی اور پانچویں شرط کی کسوٹی پر پرکھ کر اسے دیکھنا چاہیے۔ اگر وحی الٰہی نے اس نصب العین کو متعین کیا ہو تو باقی شرائط خود بخود اس میں لازماً پائی جائیں گی۔ اور سو فی صد سب پوری اتریں گی۔ وحی میں اسے تلاش کرنے کے لیے کسی خاص کاوش و کاہش کی ضرورت نہیں۔ وہ تمام آیات جن میں لا الٰہ الا اللہ یا مالکم من الٰہ غیرہ کو دہرایا گیا ہے وہ سب اسی حقیقت کا ایک واضح اور غیر مبہم بیان ہے کہ "اللہ کے سوا کوئی نصب العین نہیں۔"

اللہ کے معانی کا تجزیہ

لفظ "اللہ" کے جو ترجمے اس وقت تک ہمارے سامنے آئے ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) معبود ۔ اس کے معنی ہیں وہ ذات جس کی عبدیت و غلامی اختیار کی جائے، پرستش سے، اطاعت سے، اور دوسرے طریقوں سے بھی ۔ گویا وہ مسجود بھی ہے اور مطاع بھی ۔ لیکن اللہ کا پورا مفہوم اس سے ادا نہیں ہوتا اس لیے کہ معبودیت اس "مقصودِ مطلق" کی بہت سی صفات میں سے ایک صفت ہے جس کی ذیل میں چند اور صفات بھی داخل کی جاسکتی ہیں ۔ اس کی مزید توضیح آگے بھی آئے گی ۔

(۲) خدا ۔ یہ بھی کوئی جامع ترجمہ نہیں ۔ محض ایک ناقص سا لفظی ترجمہ ہے وہ بھی اس لیے کہ فارسی میں کوئی اور لفظ نہ مل سکا ۔ بعض لوگ اسے "خود آ" (یعنی از خود وجود میں آنے والا) کا مخفف بتاتے ہیں ۔ اگر ایسا ہے جب بھی یہ صرف ایک ہی جزئی صفت کا مظہر ہے ۔

(۳) حاکم ۔ یہ بھی محدود مفہوم کا حامل ہے ۔ اگر لا الٰہ الا اللہ کا ترجمہ لا حاکم[1] الا اللہ (اللہ کے سوا کوئی حاکم و مطاع نہیں) کیا جائے تو یہ بھی اس کی بہت سی صفاتِ مستقلہ میں سے صرف ایک صفت کا اقرار ہوگا یا اس میں دوسری صفات کو کھینچ تان کر داخل کرنے کا تکلف کرنا پڑے گا ۔ اس میں اللہ کی محبت، عقیدت، توکل، طلب، امید وغیرہ کی براہِ راست دعوت کی جھلک نہیں ۔ ان کے لیے دوسرے "کلمے" یا احکام تلاش کرنے پڑیں گے ۔ یہ ترجمہ اس صورت میں سو فی صد صحیح ہوسکتا تھا جب ہمارا نصب العین "حکومتِ الٰہیہ" کا قیام قرار پاتا ۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں یہ نصب العین نقص سے خالی نہیں ۔ لفظ اللہ میں حاکمیت کا مفہوم موجود ہونے سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ فی الواقع اس کا ترجمہ حاکم یا مطاع ہی ہے ۔ دیکھیے جس طرح لا حاکم الا اللہ کا اقرار صحیح اور ضروری ہے اسی طرح لا رحمٰن الا اللہ، لا مالک الا اللہ، لا غفار الا اللہ، لا قدوس الا اللہ غرض سارے اسمائے حسنیٰ کی نفی و اثبات کا مجموعہ بھی صحیح اور ضروری ہے ۔ پھر لا حاکم الا اللہ کی کیا خصوصیت ہوئی جو وہ کلمۂ شہادت کی بنیاد بن گیا اور باقی اسمائے صفات نہ بن سکے ؟ اگر "حاکمیت" کے اقرار میں سب بقیہ باتیں آجاتی ہیں تو لا مالک الا اللہ اور لا رب الا اللہ اور لا خالق الا اللہ وغیرہ میں بھی ہر کلمے کے متعلق بڑی آسانی سے یہی دعوٰی کیا جاسکتا ہے ۔

اللہ کا صحیح مفہوم ۔

غرض معبود، خدا اور حاکم وغیرہ بھی لفظ اللہ کا جامع مفہوم نہیں ادا کرتے کیونکہ ہر ایک ترجمہ صرف "صفات" کو واضح کرتا ہے وہ بھی چند ایک مخصوص صفات کو "ذات" کی طرف کوئی اشارہ بھی نہیں کرتا ۔ (ابھی ہم اس بحث میں پڑنا نہیں چاہتے کہ اللہ کی ذات اور صفات میں کیا تعلق و نسبت ہے) ہم جہاں تک غور کرسکے ہیں وہ یہ ہے کہ لفظ اللہ کے مفہوم اور معنی کو

---

(۱) یہ لفظ ہم نے اردو مفہوم میں لیا ہے ورنہ حاکم کا اصل مفہوم ہے فیصلہ کرنے والا

جو جامع لفظ زیادہ سے زیادہ ادا کر سکتا ہے وہ "نصب العین" کا لفظ ہے۔ نصب العین سے کیا مراد ہے اسے آپ شروع ہی میں پڑھ چکے ہیں۔ اور مسلمان کا نصب العین اپنے اندر کیا شرائط رکھتا ہے اسے بھی دیکھ چکے ہیں۔ اب لا الٰہ الا اللہ کا ترجمہ یوں ہوگا "اللہ کے سوا کوئی نصب العین نہیں"۔ ماالکم من الٰہ غیرہ کا ترجمہ اس طرح ہوگا "اس کے سوا سرے سے تمہارا کوئی نصب العین ہی نہیں"۔ اب ذرا اللہ کو نصب العین ماننے کے بعد تمام شرائط مذکورہ کو ایک نظر پھر دیکھ جائیے اور بتائیے کیا کوئی شرط ایسی ہے جو یہاں پوری ہونے سے رہ جائے۔

اللہ کو نصب العین ماننے کے بعد

الغرض نصب العین صرف اللہ ہے اور کچھ نہیں۔ اور یہی اقرار الوہیت والٰہیت لا الٰہ الا اللہ اور ماالکم من الٰہ غیرہ کا مطلب ہے لیکن اللہ کو نصب العین تسلیم کر لینے کے بعد لازماً ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس نصب العین کے حصول یا اس تک رسائی کس طرح ہو؟ وحی الٰہی کا یہ احسانِ عظیم ہے کہ اس نے نصب العین کی اس واضح تعیین کے ساتھ طریقۂ حصول و رسائی بھی بیان کر دیا ہے۔ تمام انبیاء علیہم السلام کی زبان سے ایک ہی متفق علیہ پیغام سنوایا ہے کہ یٰقوم اعبدوا اللہ ماالکم من الٰہ غیرہ اللہ کی عبدیت و غلامی اختیار کرو، اللہ کے سوا تمہارا کوئی نصب العین نہیں۔ یہاں ایک ہی جملے میں نصب العین اور اس کا طریقۂ حصول و رسائی دونوں ہی بیان کر دیئے گئے ہیں۔

یہ عبدیت اختیار کرنے کے بعد ہی اس کے تقاضے شروع ہو جاتے ہیں جن میں کفر بالطاغوت، اجتناب طاغوت، تزکیہ، اوامر و نواہی کا لحاظ، غرض سارے احکام الٰہی (اپنے اپنے مواقع پر) داخل ہیں۔

یہ مقتضیاتِ عبدیت امتحانات کی بھٹیاں ہیں جن سے گزرنے کے بعد کچھ خوشگوار نتائج حاصل ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان ہی انعاموں اور صلوں کا وعدہ فرماتا ہے۔ استخلاف فی الارض اور اس کے ثمرات، نجات، جنّت، رضا یا قرب وغیرہ سب انہی انعامات کی مختلف شکلیں ہیں۔

چار اجزا

آپ نے ملاحظہ فرمایا؟ نصب العین (۱)، اس کا طریقۂ حصول (۲)، اس طریقے کے تقاضے (۳)، اور ان کے انعامات و ثمرات (۴) سب کے سب الگ الگ اجزا ہیں۔ اگرچہ ایک دوسرے کے ساتھ ناقابلِ انفکاک طور پر وابستہ و پیوستہ بھی ہیں۔ لیکن ایک کو دوسرے میں خلط ملط کرنا صحیح نہیں۔ شکل، رنگت، خوشبو، اور خاصیت سب ایک ہی پھول سے وابستہ ہیں۔ لیکن شکل کو خاصیت، خاصیت کو خوشبو، خوشبو کو رنگ اور رنگ کو شکل قرار دینا صحیح نہیں۔ جڑ، تنہ، شاخیں، پتے، پھول اور پھل سب ایک ہی درخت سے وابستہ ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی ایک چیز بھی درخت نہیں کہی جائے گی۔ یہ چار موٹے موٹے اجزا ہم نے سرسری طور پر تجویز کیے ہیں۔ جن میں آپ کمی بیشی بھی کر سکتے ہیں۔ ہماری غرض تو صرف یہ ہے کہ ہر چیز کو اس کا صحیح

مقام دیا جائے اور کسی مقام کے تعین میں غلط ملط نہ ہو۔

نتیجہ

حکومتِ الٰہیہ یا خلافتِ ارض نصب العین نہیں۔ بلکہ نصب العین کے طریقۂ حصول (عبدیت) کے ہزار انعامات میں سے ایک انعام اور ایک صلہ ہے اور اسی صلے کا اللہ کی طرف سے یوں وعدہ ہے کہ وعد اللہ الذین امنوا منکم و عملوا الصّٰلحٰت لیستخلفنھم فی الارض الخ نجات یا قرب و رضا وغیرہ بھی انعام یا نتیجہ و ثمرہ ہے اصل نصب العین کی عبدیت کا۔ انسان کی فطری صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر سرفرازی حاصل کرنا اور منازلِ ارتقا طے کرنا بھی ایک خوشگوار نتیجہ ہے نہ کہ نصب العین۔ ان تمام خوشگوار نتائج و ثمرات سے پہلے اپنے سر دھڑ کی بازی لگا دینا تقاضا ہے عبدیت کا نہ یہ کہ خود نصب العین ہے۔ عبدیت کا اختیار کرنا بھی ایک واحد ذریعہ و طریقہ ہے حصولِ نصب العین کا بذاتِ خود نصب العین نہیں۔

ایک آیت پر غور

اس آیت پر ذرا غور و تدبر فرمایئے قل ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العٰلمین اس آیت میں زندگی کی تمام بنیادی اور اہم حرکت و سکون کو ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔ لیکن کس مقصد (نصب العین) کے لیے؟ للہ، اللہ کے لیے۔ ان تمام گردشوں کا محور ایک ہی ہے اللہ۔ آیت میں للہ ہے۔ لاقامۃ الدین نہیں۔ لقیام الحکومۃ الالٰھیۃ بھی نہیں۔ للاستخلاف فی الارض، لتنفیذ قوانین القرآن، لطی منازل الارتقاء الانسانیۃ حتیٰ کہ للنجاۃ، اور لرضاء اللہ بھی نہیں۔ صرف للہ۔ اگر اللہ کی راہ میں یعنی فی سبیل اللہ کچھ ہوگا تو وہ عبدیت یا اس کا تقاضا ہوگا "اللہ" نہ ہوگا کیونکہ نصب العین اللہ کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اللہ کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ طریقۂ حصولِ نصب العین یعنی عبدیت ہے یا تقاضائے عبدیت یا ثمرۂ عبدیت (یعنی صلہ و انعام عبدیت) ہمارا مقصود (نصب العین) صلہ نہیں، صاحبِ صلہ یا واہبِ صلہ ہے۔ انعام ہمارا نصب العین نہیں بلکہ خود منعم ہے۔ حکومتِ اسلامیہ یا ریاستِ الٰہیہ نہیں بلکہ وہ ذات ہے جس تک رسائی کے ذریعوں میں سے ایک ذریعہ یا جس کے انعامات میں سے ایک انعام یہ بھی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ کسی وقت (نہ کہ اس وقت) نظامِ حکومتِ اسلامیہ قائم کرنے کی بجائے دنیا سے کٹ کر اپنے ایمان کو سلامت رکھنے کے لیے اصحابِ کہف کی طرح گوشۂ انزوا اختیار کرنا ہی عین تقاضائے عبدیت ہو۔

ایک لمحۂ فکریہ

کیا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری زندگی ـــــ کی زندگی ـــــ میں کبھی اسلامی نظامِ حکومت قائم کرنے کی دعوت دی ہے اور ایمان لانے والے اسی کو نصب العین سمجھ کر ایمان لاتے ہیں۔ کیا اس کا کوئی اشارہ کتاب اللہ سے ـــــ ورنہ سنتِ رسول اللہ سے ہی ـــــ سے ملتا ہے؟ پھر کیا یہ مناسب ہوگا کہ ہم ایک

ایسی حقیقت کو اپنا نصب العین قرار دیں جس کی طرف مکے کی تیرہ سالہ زندگی میں حضورؐ نے اشارہ تک نہ کیا ہو؟ اس قسم کی دعوت میں تو رضا کے نام پر خود اقتدار و حکومت حاصل کرنے کی بُو بھی آسکتی ہے اور اللہ کو نصب العین قرار دینے والا تو اتنی رمق بھی اپنے اندر باقی رکھنا پسند نہیں کر سکتا۔ نظامِ حکومتِ اسلامیہ وغیرہ تو ایک انعامِ الٰہی ہے جو خود بخود آتا ہے۔ یہ نصب العین بنائے جانے کی چیز ہی نہیں۔

دوسرے اعلیٰ مقاصد

اسی طرح رضائے الٰہی بھی نصب العین نہیں۔ نصب العین تو صرف وہ ذات صمدانی ہے جس کی بارگاہِ صمدیت سے رضا کے پروانے تقسیم ہوتے ہیں ——— رضا، قرب، معرفت، فنائیت، معیت وغیرہ یہ سب در اصل وہ باہم متقارب راستے ہیں جو اصل نصب العین تک چلے جاتے ہیں اور کیا عجب والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا میں سبلنا (راستوں) سے مراد یہی راستے ہوں۔ فٹ بال کا میچ آپ نے دیکھا ہوگا۔ ہر ٹیم کا مقصد (اس وقت کا نصب العین) یہ ہوتا ہے کہ دوسری ٹیم کو جتنے گول سے ممکن ہو شکست دی جائے۔ گول سے ہرانے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فٹ بال کو جائز طریقے سے ایک معین طول و عرض کے درمیان سے گزار دیا جائے۔ عموماً اس کے لیے کِک (KICK) لگانی پڑتی ہے۔ یہ ٹھوکر (KICK) خواہ سنٹر سے ہو۔۔۔۔ یا ونگ سے یا کارنر سے۔ کیری (CARRY) یا پشنگ (PUSHING) کرکے یا پاسنگ (PASSING) کرکے ہو، جس طرح بھی ہو فٹ بال کو متعین چوکھٹے کے اندر سے (حدود مقابلہ سے متجاوز ہوئے بغیر) گزار دیا جائے۔ یہ سب طریقے اور راستے ہیں گول کرنے کے۔ لیکن خود گول نہیں۔ گول (GOAL یا مقصد) فٹ بال کو مخصوص حلقے کے اندر سے گزار دینا ہے۔ پس اللہ کی رضا چاہی جائے یا قرب یا معیت، یا معرفت، یا فنائیت یا کچھ اور، یہ سب مختلف "اذواق" کی سُبُل (راستے) ہیں۔ مقصودِ نصب العین صرف وہ ذات ہے جس کا قرب یا جس کی معیت یا جس کی رضا، یا جس کا عرفان یا جس میں فنائیت مطلوب ہو (فاسلکی سبل ربک ذللا) کو بھی اگر سامنے رکھ لیا جائے تو شاید لنھدینھم سبلنا کا مفہوم کچھ اور زیادہ واضح ہو سکے۔

ایک اہم سوال اور اس کا جواب

یہ سوال اکثر ذہن میں پیدا ہو سکتا ہے کہ نصب العین، ذریعۂ حصول، اس کے تقاضے اور اس کے نتیجے میں کچھ ایسا زیادہ فرق نہیں، غرض تو سب کی ایک ہی ہے کہ نیک عمل ہوں، دنیا میں امن رہے۔ انجام اچھا ہو وغیرہ وغیرہ۔ لہٰذا ان علمی موشگافیوں کی کیا ضرورت ہے؟ لیکن کیا کیا جائے کہ اس دور میں عمل کم اور علمی موشگافیاں زیادہ ہو ہی گئی ہیں۔ بایں ہمہ نصب العین کی تعیین میں بال برابر بھی بَل آجائے تو آگے چل کر میلوں اور فرسخوں کا فرق پیدا ہو سکتا ہے۔ اس لیے ہر

ہمارا مسلمان اپنا صحیح نصب العین اگر متعین کرے تو کوئی بُری بات نہیں ہوگی۔ اچھی ہی بات ہوگی۔ مگر کوئی شخص گلاب کی شکل یا رنگت کو مقصد بنائے تو اسے گلاب کی خوشبو یا خاصیت سے کوئی بحث نہ ہوگی۔ وہ کاغذ کے پھول سے بھی وہی کام لے لے گا جو قدرتی گلاب سے لیا جاتا ہے کیونکہ اس کا مقصد کاغذی گلاب سے بھی پورا ہوجاتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی کا مقصد محض بوئے گل ہو تو اسے اس کے مجموعی شکل و رنگ وغیرہ سے کوئی غرض نہ ہوگی۔ برگہائے گل کو کچیر کر، مل کر اور تلوں میں بسانے کے لیے اس کی رنگت و شکل کو بگاڑ کر بھی اپنا مقصد پورا کرے گا۔ یونہی جس کا مقصد صرف خاصیت ہو وہ اس کا رنگ، شکل، خوشبو، سب کو ختم کر کے گلقند تیار کرے گا۔ لیکن جس کا مقصد یہ اجزا نہ ہوں بلکہ خود پھول ہو اس کے پاس پھول اپنے تمام اجزا سمیت ہوگا(۱) ——— یہ ہے وہ فرق جو نصب العین کی تعین کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ مثالیں عالم محسوسات میں بھی چاروں پاؤں پر نہیں چلا کرتیں چہ جائیکہ دنیائے ورارالمدرکات میں۔ وہاں تو لیس کمثلہ شیئ کا ایسی قدغن کھڑی ہے جسے طائر قیاس وخیال بھی عبور نہیں کر سکتا۔ تاہم سمجھانے کے لیے کوئی محسوسات ہی کی مثال دی جاتی ہے۔ مثالوں میں یا خود نفس اظہار ما فی الضمیر میں کوئی سقم نظر آئے تو اسے خود ٹھیک کر لیجئے ——— آج اللہ ——— فقط اللہ ——— کے سوا جن "نصب العینوں" کے چرچے ہیں ان میں بہت کچھ ہم نوائی و ہم رنگی پائی جاتی ہے۔ جس لیڈر، جس مولوی، جس مفکر، جس شاعر، جس ایڈیٹر، جس عامی سے دریافت کیجئے وہ اسلام اسلام، قرآن، قرآن، حکومت الٰہیہ، حکومت اسلامیہ، دین، دین، خلافت ربانی، قانون آسمانی کے الفاظ کو صف اوّل میں جگہ دے گا۔ مگر اس کے باوجود سب باہم دست و گریباں ہیں۔ اس کی وجوہ و اسباب ایک نہیں۔ میرا موقف یہ مقالہ لکھتے وقت ان تمام اسباب کا تجزیہ کرنا نہیں۔ اس مقالے سے جس خاص "سبب" کا تعلق ہے وہ اسی قدر ہے کہ وحدتِ اُمّت کے لیے وحدتِ خیال ضروری ہے اور وحدتِ خیال صرف وحدتِ نصب العین سے ہوسکتی ہے۔ اور نصب العین وہی ہوسکتا ہے جو خود ناقابلِ انقسام وحدت اور غیر متغیر حقیقت ہو۔ ذرائع و وسائل، تقاضے اور نتائج سب ہی اپنی شکلیں بدل سکتے ہیں اور اس تبدل و تغیر کے باوجود وسائل وسائل ہی رہیں گے، تقاضے تقاضے ہی کہے جائیں گے اور نتائج نتائج ہی ہوں گے۔ اگر ان میں سے کسی شے کو نصب العین بنالیا گیا تو ہر تغیر ایک نیا نصب العین بن کر کچھ نئے پرستاروں کا گروہ الگ پیدا کرے گا اور کان الناس اُمۃ واحدۃ کا نازک آبگینہ گروہوں کے اپنے ہی تصادم سے ریزہ ریزہ ہوجائے گا۔ جس طرح آج تک ہوتا رہا ہے۔ لیکن نصب العین اور صحیح نصب العین ——— اللہ ——— اپنے اندر کوئی تصادم اور کوئی تغیر نہیں رکھتا۔ اس لیے اس نصب العین کے پرستاروں میں تفرق و

---

(۱) کیا خوب کہا ہے کہنے والے نے: ہر کسے بہر ہوائے خود دارد ز تو مقصودے ✦ اے جملہ طفیل تو من از تو ترا خواہم

انقسام کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اس نصب العین سے بال برابر بھی نیچے اُتر آیئے تو اصل مرکز سے اتنی دوری ہو جائے گی جو آگے چل کر اللہ ہی جانے کہاں سے کہاں لے جا کر ڈال دے گی۔ اب دو ہی صورتیں رہ جاتی ہیں۔ یا تو اللہ سے آگے کوئی اور نصب العین تلاش کیا جائے جو عقلاً، وحیاً، وجداناً ایماناً ہر طرح ناممکن ہے۔ یا پھر اسی کو نصب العین قرار دے کر اس سے نیچے کے تمام جزئی "نصب العینوں" کو ختم کر دیا جائے۔ جب ہم اسلام لانے والوں سے ادخلوا فی السلم کافۃ کہہ کر پورے اسلام کا مطالبہ کرتے ہیں تو نصب العین کی کسی ایک دو صفت کو نصب العین قرار دے دینا کس حد تک درست ہو سکتا ہے؟

غلط فہمی کا سبب

یہ مغالطے غالباً اسی لیے پیدا ہوئے ہیں کہ لفظ اللہ کا مفہوم کلی نہیں لیا گیا ہے بلکہ اپنی اپنی پسند یا پرواز کے مطابق کوئی ایک جزئی مفہوم لے کر کل کو اس میں سمونے کی کوشش کی گئی ہے۔ گویا ما بعد نصب العین میں ہم جس غلطی سے لوگوں کو بچانا چاہتے ہیں۔ اسی غلطی کا ارتکاب بنیادی حقیقت یعنی خود نصب العین کے معاملے میں خود ہم سے ہو رہا ہے اگر ہم کسی ملازم سے کہیں کہ "ہمیں بوتل چاہیئے"۔ تو دُور کے سننے والوں میں "میخوار" شراب کی بوتل سمجھے گا، مریض دوا کی بوتل خیال کرے گا۔ پیاسا سوڈے کی، لیمونیڈ یا شربت کی بوتل تصوّر کرے گا۔ سردی کا مارا گرم پانی کی بوتل یقین کرے گا۔ حالانکہ ہمارا مقصود محض خالی بوتل ہے جس کے اندر کچھ نہ ہو۔ سوچنے والے اس خالی بوتل کو جو جو کچھ بھی سمجھیں گے وہ درحقیقت اپنی اندرونی کیفیات اور تحت الشعور سے ابھرنے والے جذبات ہوں گے۔ اور ان ہی تصورات کی بنیاد پر ہر ایک اپنی اپنی پوری عمارتِ "تاثر" تعمیر کرے گا۔ بنیاد ہر ایک کی بوتل ہی بنے گی۔ لیکن اس بنیاد پر تعمیر ہونے والی ذہنی عمارت کہیں میخانہ ہو گی اور کہیں دواخانہ۔ کہیں ہوٹل ہو گی اور کہیں آتش خانہ۔ کیا عجب کہ لفظ اللہ کے ساتھ بھی ایسی ہی قیاسی ستم ظریفیاں ہوئی ہوں اور بڑے کُل کو کسی جُز سے پُر کرنے کی کوشش کی گئی ہو اور اس پر لیبل کلیت ہی کا چپکا کر دیا گیا ہو۔

غور طلب

مضمون بڑھتا جا رہا ہے اور ابھی کئی گوشے تشنہ رہ گئے ہیں۔ ان میں سے چند باتوں پر غور و فکر کیجیے۔ شاید لا الٰہ الا اللہ کا بہتر مطلب واضح ہو سکے۔

(۱) کیا واقعی اللہ کے سوا کوئی اور چیز نصب العین بن سکتی ہے جس پر "نصب العین" کی تمام شرطیں پوری اُتریں؟

(۲) کیا اللہ کا مفہوم نصب العین کے سوا کسی اور دوسرے ایسے لفظ سے واضح ہو سکتا ہے جو اس کی کلیت کو برقرار رکھے۔ اور اللہ پر پوری طرح چسپاں بھی ہو جائے؟

(۳) کیا قرآن پاک میں "محض نصب العین کی حیثیت سے" اللہ کے سوا کسی دوسرے بلند سے بلند مقصد کو پیش کیا گیا ہے؟

(۴) کیا اللہ کو "نصب العین" اور اللہ کو "بمعنی نصب العین" تسلیم کرنے میں کوئی ایسا سقم نظر آتا ہے جو آپ کی ذہنی پستی کا سبب ہو یا اس کے برعکس آپ کو اور بلندی کی طرف لے جاتا ہے؟

(۵) جب تک ہمیں اللہ کا مفہوم ادا کرنے کے لیے "نصب العین" سے اور زیادہ بہتر لفظ نہ ملے اس وقت تک اسے اختیار کیے رہنے میں کیا کوئی ایسی خرابی ہے جو دوسرے ترجموں میں پیدا ہوتی ہے؟

مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب

مجلۂ اقبال سہ ماہی ۔ مدیر: ایم ۔ ایم شریف ۔ بشیر احمد ڈار ۔ سالانہ دس روپے

صحیفہ سہ ماہی ۔ مدیر: سید عابد علی عابدؔ ۔ سالانہ دس روپے

		روپے
میٹافزکس آف پرشیا ۔	مصنفہ علامہ اقبال	۵ — ۰ — ۰
امیج آف دی ویسٹ ان اقبال ۔	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲ — ۰ — ۰
اقبال اینڈ دی النشرزم ۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶ — ۰ — ۰
فکرِ اقبال ۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم	۱۰ — ۰ — ۰
ذکرِ اقبال ۔	مصنفہ عبد المجید سالک	۵ — ۰ — ۰
علامہ اقبال ۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفٰی تبسمؔ	۱ — ۰ — ۰
شعرِ اقبال ۔	مصنفہ سید عابد علی عابدؔ	۷ — ۸ — ۰
اسلام اور تحریکِ تجدد مصر میں ۔	مترجمہ عبد المجید سالک	۵ — ۰ — ۰
غیب و شہود ۔	مترجمہ سید نذیر نیازی	۳ — ۴ — ۰
حکمتِ قرآن ۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفٰی	۱ — ۰ — ۰
جمالیاتِ قرآن کی روشنی میں ۔	مصنفہ نصیر احمد	۴ — ۰ — ۰
فلسفۂ شریعتِ اسلام ۔	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵ — ۰ — ۰
نظامِ معاشرہ اور اسلام ۔	مترجمہ عبد المجید سالکؔ و عزیز	۴ — ۰ — ۰
دولتِ اقوام ۲ جلد ۔	مترجمہ علامہ اللہ و فخری	۲۶ — ۰ — ۰
سائنس سب کے لیے ۔	مترجمہ آفتاب حسن	۲۰ — ۰ — ۰
فلسفۂ جدید ۔	مترجمہ آنسکار حسین	۲ — ۰ — ۰
فلسفۂ ہند و یونان ۔	مصنفہ محمد شفیق	۲ — ۰ — ۰
تاریخ اقوامِ عالم ۔	مرتبہ مرتضٰے احمد خاں	۱۰ — ۰ — ۰

ملنے کا پتہ: سکریٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب ۔ نرسنگداس گارڈن ۔ لاہور

شاہد حسین رزاقی

اقبال اور اسلامی سیاسی تصوّرات

اقبال محض مجرد فلسفی نہیں بلکہ زندگی کے مفکر اور شاعر ہیں اور زندگی کی طرح ان کی شاعری بھی ہمہ گیر ہے۔ انہوں نے ہر ایک شعبۂ حیات پر غائر نظر ڈالی اور انسان و انسانیت کی فلاح و نجات کے لیے جو تصوّرات انہیں سب سے بہتر معلوم ہوئے ان کو اختیار کرنے کی تلقین کی۔ اقبال کے جو اوصاف ان کو دنیا کے دوسرے شاعروں اور مفکروں سے ممیز و ممتاز کرتے ہیں، ان میں ان کے علم و فضل اور حقیقت بینی کی خاص اہمیت ہے۔ ان کو شرق و مغرب کے علوم پر کامل عبور حاصل تھا، انہوں نے قدیم و جدید تصورات کا گہری نظر سے مطالعہ کیا اور جو نتائج اخذ کیے وہ افکار عالیہ کی روح اور جوہر ہیں۔ علوم کے بحرِ بے کراں میں ان کی حالت اس نومشق تیراک جیسی نہ تھی جو اٹھنے والی ہر موج کے دوش پہ پر نظر آتا ہے۔ بلکہ وہ ایسے ماہر شناور اور غوطہ زن تھے جو لہروں کا سینہ چیر کر راستہ بناتا اور سمندر کی تہ تک پہنچ کر نایاب موتیوں سے دامن بھر لیتا ہے۔ اسی جوہر شناس نظر اور جہاں بیں فطرت کی بدولت اقبال کی شاعری کسی جمشید کا ساغر بننے کے بجائے افکار کے محاسبہ کا معیار بن گئی اور اقبال کا یہ دعویٰ بالکل درست ہے کہ:

میانِ آب و گل خلوت گزیدم زافلاطون و فارابی بریدم
نکردم از کسے دریوزۂ چشم جہاں را جز بہ چشمِ خود نہ دیدم

وسیع مطالعہ اور غور و فکر کے بعد آخر کار اقبال نے اسلامی تصورات کو دوسرے تمام نظریات پر ترجیح دی۔ کیونکہ وہ اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ انسان کی حقیقی عظمت اور تکمیل انسانیت کے ضامن صرف اسلامی اصول ہیں جو انسان کو خداشناس و خودشناس بناتے ہیں اور تمام نوع انسانی کو ایک مرکز اور ایک تنظیم کے تحت لانے اور فلاح و نجات کی راہ پر گامزن کرنے کا عملی ذریعہ ہیں۔ نیز یہ اصول رنگ و نسل اور قوم و وطن جیسے تعصبات کو ختم کر دیتے ہیں۔ جو وحدتِ انسانی کے حصول کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ ہیں۔

اسلام کے غائر مطالعے نے اقبال پر اس حقیقت کو منکشف کر دیا کہ اسلام دوسرے تمام مذاہب کی طرح محض عبادات و رسم و رواج، اور توہمات کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک مکمل دین یا ضابطۂ حیات ہے اور زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح سیاسیات کے متعلق بھی اسلام نے ایسے اصول پیش کیے ہیں جو بنی نوع انسان کی صحیح رہبری کر سکتے ہیں۔ چنانچہ اقبال

نے اسلام کے سیاسی تصورات ہی کو اپنے فلسفۂ سیاست کی بنیاد قرار دیا اور جدید تقاضوں کی تکمیل کے لیے قرآنی نظریات کی موثر ترین تفسیر پیش کی جو کسی خاص ملک یا طبقہ کے لیے مختص نہیں بلکہ عالمگیر اور ہر قوم کے لیے قابل عمل ہیں۔

تصورِ انقلاب

اقبال انقلاب کے نقیب اور کش مکش حیات کے پیغام بر ہیں اور دنیا سے تمام ظالمانہ اور مفسدانہ نظاموں کو مٹا کر ان کی جگہ حق پرستی اور انصاف پسندی پر مبنی نظام قائم کرنے کے لیے ہمہ گیر انقلاب برپا کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ دنیا میں جتنے انقلاب ہوئے ہیں وہ نوعیت کے اعتبار سے دو قسم کے ہیں۔ خدا پرست اور خود پرست ——— تاریخ عالم شاہد ہے کہ انقلاب کی خود پرستی ہمیشہ اس کو انہدامی اور انتقامی تحریک بنا دیتی ہے جو انسانیت کے حق میں آخر کار ایک لعنت ثابت ہوتی ہے۔ لیکن اس کے برعکس خدا پرست انقلاب اصلاحی اور تعمیری ہوتا ہے۔ اسلام دنیا کی تاریخ میں سب سے بڑا اور سب سے کامیاب انقلاب اور خدا پرست انقلابات کی تکمیل ہے۔ لا الٰہ الا اللہ سب سے بڑا انقلابی نعرہ ہے۔ اس نعرہ نے جمادات و حیوانات، چاند، سورج اور سلاطین ہر ایک باطل طاقت کی خدائی اور اقتدار سے انکار کیا۔ اور اللہ کا اقتدار قائم کیا۔ یہ نعرہ محض انہدامی نہیں بلکہ تعمیری بھی ہے۔ اور اقبال نے بھی اس حقیقت کی وضاحت کی ہے کہ اگرچہ غیر اللہ کی خدائی کو ختم کرنے کے لیے انہدامی نعرہ "لا" بلند کرنا لازمی ہے لیکن یہ پہلی منزل ہے اور اس انکار کے بعد اقرار بھی ضروری ہے۔ اگر لا الٰہ کے بعد الا اللہ کا تعمیری تصور اختیار نہ کیا گیا تو انسانیت تباہی کے راستہ پر جا لگے گی۔

در جہاں آغازِ کار از حرفِ لاست   این نخستیں منزلِ مردِ خداست

در مقامِ لا نیاساید حیات   سوئے الا می خرامد کائنات

لا و الا سازو برگِ امتاں   نفیِ بے اثبات مرگِ امتاں

تا نہ رمزِ لا الٰہ آید بدست   بندِ غیر اللہ را نتواں شکست

موجودہ دور میں اقبال کے اس نظریہ کی تصدیق روسی انقلاب سے ہوتی ہے۔ ان انقلابیوں نے لا سلاطین، لا کلیسا لا الٰہ کا انہدامی نعرہ بلند کر کے زار اور کلیسا کی شہنشاہی تو ختم کر دی۔ لیکن الا اللہ کی تعمیری منزل سے دور رہے۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ شہنشاہیت کو ختم کرنے والے انقلابیوں نے خود شہنشاہیت اختیار کر لی۔ خسرو کی جگہ کوہ کن نے لے لی اور یہ ثابت ہو گیا کہ: طرق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی ———

مذہب و سیاست

انقلاب کو صحیح راستے پر لگانے اور سیاست کو تباہ کاری سے محفوظ رکھنے کے لیے یہ لازمی ہے کہ اس کو

اعلیٰ تصورات کا پابند رکھا جائے۔ چنانچہ اقبال کا یہ نظریہ ہے کہ سیاست دین کی تابع رہے اور مذہب و سیاست میں جدائی نہ رکھی جائے۔ قرآن پاک میں یہ وضاحت موجود ہے کہ اللہ ہمارا معبود بھی ہے اور حاکم بھی۔ اور دین و سیاست میں تعلق کی یہ بہت بڑی دلیل ہے۔ سیاست کو مذہب سے علاحدہ کرنے کا تصور درحقیقت ایسے لوگوں کی ایجاد ہے جو ایمان، عقیدہ اور ضمیر کی پابندیوں سے آزاد ہو کر انسانی حقوق کو پامال کرنا چاہتے ہیں اور یہی سبب ہے کہ اقبال سیاست بے دین کو کنیزِ اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر تصور کرتے ہیں۔ دین و سیاست میں جدائی کو ملک اور دین کے لیے نامرادی، تہذیب کے لیے باعثِ تباہی اور ہوس کی حکمرانی کا ذریعہ قرار دیتے ہیں اور اس حقیقت سے آگاہ کرتے ہیں کہ:

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو   جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

مسلکی مملکت

مملکت معاشرہ کی منظم کیفیت کا نام ہے۔ اور ہر مملکت کی تنظیم میں کچھ مقاصد اور اصولوں کو بنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ اسلامی مملکت بھی اسلامی معاشرہ کی ایک خاص کیفیت ہے اور اس کا بنیادی مقصد اس نظامِ حیات کو روبہ عمل لانا ہے جو اسلام پیش کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اسلامی مملکت ایک مسلکی مملکت ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ منظم کیفیت اور اجتماعی قوت کے ذریعہ انسانی معاشرہ کے ہر شعبہ کو اسلامی تصورات کے مطابق بنایا جائے اور اس کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور کر کے اس کے اصولوں کا تحفظ کیا جائے۔ اسلامی معاشرہ کی اساس اللہ تعالیٰ کی وحدت و اقتدار کا تصور ہے۔ اور اقبال اس تصور اور اسلامی تعلیمات کے تحفظ و نشر کو ملتِ اسلامیہ کا نصب العین قرار دیتے ہیں اور اسلامی مملکت کا فرض بھی اسی نظامِ حیات کو روبہ عمل لانا تصور کرتے ہیں۔

در جہاں وابستۂ دینش حیات   نیست ممکن جز بآئینش حیات
اے کہ می داری کتابش در بغل   تیز تر نہ پا بہ میدانِ عمل
نکتہ سنجاں را صلائے عام دہ   از علومِ امّیے پیغام دہ

تصورِ اقتدارِ اعلیٰ

تاریخِ عالم کا مطالعہ یہ ثابت کرتا ہے کہ دنیا میں تمام سیاسی امراض کا اصل سبب انسان پر انسان کی حکومت کا تصور ہے۔ چنانچہ اقبال کا یہ نظریہ کہ حقیقی حاکم صرف اللہ ہے اور اللہ کے سوا کسی اور کی حکومت تباہی کا باعث ہے۔ سیاسیات کی تاریخ اس امر کا ثبوت ہے کہ دو ہزار سال کی نظریہ سازی کے باوجود مغربی نظریۂ اقتدارِ اعلیٰ اس لیے ناقص رہا ہے کہ مغربی مفکروں نے لافانی، لامحدود اور فوق البشر اقتدار انسان اور انسانی اداروں سے وابستہ کرنے کی کوشش کی اور اس کے برعکس اسلامی تصور کی برتری کا راز یہی ہے کہ اس نظام میں حقیقی حکمران اللہ تعالیٰ ہے۔ اور انسان

اس کے احکام کو روبہ عمل لاکر منصب خلافت کے حامل ہو سکتے ہیں۔ حریت اور مساوات درحقیقت اور صحیح معنوں میں صرف اس وقت قائم ہو سکتی ہیں جب انسان پر انسان کی خدائی ختم ہو جائے۔ اللہ کے اقتدار کا تصور انسان کو انسان کی غلامی سے آزاد کر دیتا ہے۔ انسان کسی میر و سلطان کا بندہ نہیں رہتا۔ یہ مردِ آزاد لا الٰہ الا اللہ پر ایمان رکھتا ہے اور کسی فرعون کے آگے سر نہیں جھکاتا۔

اقبال اقتدارِ اعلیٰ کے اس تصور کے مضمرات سے پوری طرح باخبر ہیں۔ اور یہ جانتے ہیں کہ حریت، مساوات اور اخوت کے تصورات صرف اسلامی نظام میں ہی روبہ عمل حقیقت بن سکتے ہیں اور اسی لیے ان کا یہ نظریہ ہے کہ:

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے — حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آزری

ناجائز حکومت

اللہ کے سوا کسی اور کا اقتدارِ اعلیٰ انسانیت کے لیے تباہ کن ہے اور اسی لیے اقبال اس کو ناجائز تصور کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ انسان پر انسان کی حکومت کو سینۂ بے نور قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس حاکم کا قلب نورِ ہدایت سے منور نہیں اور جس کی حکومت احکامِ الٰہی پر مبنی نہیں اس کی حکومت حرام ہے۔ ایسی حکومت محکوم کو محروم و مظلوم بنا کر قوت حاصل کرتی ہے۔ ایسی حکومت فوج، قید خانوں اور بیڑیوں کی فراوانی کی بدولت قائم رہتی ہے اور یہ سب رہزنوں کے حربے ہیں۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

حاکمی بے نورِ جاں خام است خام — بے ید بیضا ملوکیت حرام
از ملوکیت نگہ گردد دگر — عقل و ہوش و رسم و رہ گردد دگر
حاصلِ دستور و آئینِ ملوک — دہ خدایاں فربہ و دہقاں چوں دوک

اللہ کے سوا کسی اور کی آمری کو اقبال کافری تصور کرتے ہیں اور اس کا سبب یہ ہے کہ:

کرتی ہے ملوکیت آثارِ جنوں پیدا — اللہ کے نشتر ہیں تیمور ہو یا چنگیز

وطنیت و قومیت

موجودہ دور میں مغربی اقوام نے مملکت کی اساس وطن کو قرار دیا ہے اور یہ نظریہ مسلم ممالک میں بھی پیش کرنے اور اس کو مقبولِ عام بنانے کی غیر معمولی کوششیں کی گئی ہیں۔ لیکن اسلام کا اجتماعی تصور دوسرے تمام تصورات سے مختلف ہے۔ چنانچہ اسلامی سیاست بھی نوعِ انسانی کی وحدت کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کے تمام اصول آفاقی اور عالمگیر ہیں۔ اقبال اسلام کی آفاقیت کے علمبردار ہیں اور اسی بنا پر وطن اور وطنی قومیت کے شدید مخالف ہیں۔ کیونکہ ایک عالمگیر نظام صرف عقیدہ کی بنیاد پر ہی قائم ہو سکتا ہے۔ اقبال اس نظریہ کے قائل ہیں کہ اسلام کا منتہائے مقصود نیکے

تمام انسانوں کو عالمگیر اسلامی نظام کے تحت منظم کرکے انسانی وحدت قائم کرنا ہے۔ لیکن یہ اتنا زبردست کام ہے جس کی تکمیل کے لیے طویل مدت درکار ہے۔ اس لیے اسلام نے اس مقصد کی تکمیل تک صرف دو تقسیمیں روا رکھی ہیں۔ ایک تو وہ انسان جو اسلامی نظام میں داخل ہیں یعنی موحد۔ اور دوسرے وہ جو اس سے باہر ہیں یعنی مشرک۔ اس کے علاوہ رنگ ونسل، وطن، زبان وغیرہ پر مبنی اجتماعی تصورات سے انسانیت بے شمار ٹکڑوں میں منقسم ہو جاتی ہے اور انسانی وحدت کے حصول میں جو اسلام کا مقصود ہے، شدید رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس لیے اقبال وطنیت اور قومیت کے سخت مخالف ہیں اور ان تصورات کو غارت گر کاشانۂ دین نبوی قرار دے کر تلقین کرتے ہیں کہ:

اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے   نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے

تصوّرِ امت

اجتماعی تنظیم کے ان تمام انتشار انگیز تصورات کے بجائے اقبال اسلام کے وحدت خیز اجتماعی نظام کے قائل ہیں اس نظام کی بنیاد رنگ ونسل، زبان اور وطن نہیں بلکہ اسلامی اصول ہیں اور تمام دنیا کے مسلمانوں کی اجتماعی تنظیم کی اساس تصور امت ہے۔ چنانچہ اقبال ساری دنیا کے مسلمانوں کو آنکھوں کے نور سے تشبیہ دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس طرح ایک آنکھ کی روشنی کو دوسری آنکھ کی روشنی سے جدا نہیں تصور کیا جا سکتا۔ اسی طرح ایک ملک کے مسلمان دوسرے ملک کے مسلمانوں سے جدا نہیں ہو سکتے۔ اسلام کی وحدت خیز قوت نے وطنیت اور قومیت کو ختم کر دیا۔ آں حضرتؐ کے نبی ہونے کے بعد قومیت مٹنے اور امتِ محمدیؐ بننے لگی۔ چنانچہ ہر قوم کے افراد جب اسلام قبول کرتے تو ان کی سابقہ قومیت ختم ہو جاتی۔ اور وہ امت محمدیہ میں داخل ہو جاتے جو حق پرست اجتماعی تنظیم کی تکمیل کرنے والا آخری نظام ہے۔

جواہر لال نہرو اور حسین احمد دیوبندی سے مباحثہ کے سلسلہ میں اقبال نے جو صراحتی بیان جاری کیے تھے۔ ان میں ان اہم مسائل کی وضاحت بڑی خوبی سے کی ہے اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ یہ فیض آفریں بیانات اسلامی افکار کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔

اقبال نے یہ واضح کیا ہے کہ امت محمدیہ مکمل اجتماعی تنظیم اور آخری امت ہے جو ابد تک رہے گی۔ یہ امت زمان ومکان کی قید سے آزاد ہے۔ خدا پرستی، حب رسولؐ، ایمانی قوت، اسلامی اخوت، حریت اور مساوات اس کی امتیازی صفات ہیں۔ اور قرآن پاک کی حفاظت اور دینِ حق کی اشاعت اس کا بنیادی فرض ہے۔ اور اس امت کی تعریف وہ اس طرح کرتے ہیں:

اُمتے در حق پرستی کاملے   اُمتے محبوبِ ہر صاحب دلے
اُمتے از ما سوا بیگانۂ   بر چراغِ مصطفیؐ پروانۂ

از اجل ایں قوم بے پرواستے	استوار از نحن نزلنا ستے
حفظِ قرآنِ عظیم آئینِ اوست	حرفِ حق را فاش گفتن دینِ اوست

دائمی مرکز

اقبال نے اس عالمگیر نظام کے تین بنیادی رکن قرار دیئے ہیں۔ ایک تو توحید یا دائمی مرکز۔ دوسرے رسالت یا دائمی قیادت اور تیسرے قرآن یا دائمی آئین ——— اللہ تعالیٰ کی وحدت و اقتدار کا تصور اسلامی سیاسیات کی روح ہے۔ اسلامی تنظیم میں اس تصور کو مرکزی اہمیت حاصل ہے اور اللہ تعالیٰ کو کسی تنظیم کا مرکز قرار دینے کا یہ مطلب ہے کہ وہ تنظیم کبھی فنا نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جب مرکز لافانی ہوگا تو اس کے گرد قائم تنظیم بھی بقائے دوام حاصل کرے گی اور یہ تنظیم خواہ کتنی ہی زوال پذیر ہو جائے جب وہ مرکز کی طرف پلٹے گی تو یہ وابستگی اس کو پھر راہِ ترقی پر گامزن کر دے گی۔ اقبال تصورِ توحید کو دین و حکمت، زور و قوت، اور آئین و تمکین کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے بندہ کا مقام بہت بلند ہو جاتا ہے اور فقیر کا کاسۂ گدائی بھی جامِ جم بن جاتا ہے۔ راہِ حق میں اس کی جد و جہد تیز تر ہو جاتی ہے۔ دل شک و شبہ سے پاک ہو جاتا ہے۔ اور یقین و عمل کی قوت اس کو ایک ایسی طاقت بخشتی ہے جو فرد کو اعلیٰ ترین مدارج پر پہنچاتی اور ملت کو عظمت و شوکت سے ہمکنار کر دیتی ہے۔ چنانچہ اقبال اس مرکز کی برکتوں کا ذکر اس طرح کرتے ہیں:

دیں ازو، حکمت ازو، آئیں ازو	زور ازو، قوت ازو، تمکیں ازو
پست اندر سایہ اش گردد بلند	خاک چوں اکسیر گردد ارجمند
قوتِ دیں از مقامِ وحدت است	وحدت ار مشہود گردد ملت است
فرد از توحید لاہوتی شود	ملت از توحید جبروتی شود

دائمی قائد

اقبال نے اس اسلامی تنظیم کا دوسرا رکن رسالت کو قرار دیا ہے۔ رسالت دائمی قیادت ہے۔ رسولؐ، اللہ کا حکم جاری کرتا ہے۔ اور اللہ کے حکم کو جاری کرنے کے لیے غیر اللہ کے احکام کو اپنے پیروں کے نیچے پامال کر دیتا ہے۔ بادشاہ کی قوت و شوکت سے وہ مرعوب نہیں ہوتا۔ رسول ایسا حاکم ہے جو تخت و تاج اور سپاہ و خراج سے بے نیاز ہے۔ اس کی نگاہ پیامِ انقلاب ہوتی ہے۔ وہ اللہ کی حکومت قائم کرتا ہے۔ اور اس کا روشن ضمیر ایک نئی امت بناتا ہے۔ اسلامی نظام کے دائمی قائد حضور سرورِ کائناتؐ ہیں۔ جنہوں نے امتِ محمدی کی تشکیل فرمائی۔ ہمیں دینِ فطرت سے آگاہ کیا۔ انسانوں تک اللہ کا پیغام پہنچایا۔ دنیا کے سامنے ایک مکمل اور دائمی ضابطۂ حیات پیش فرمایا۔ اور دین و دنیا کے معاملات میں ہماری مکمل ترین رہبری فرمائی ——— ان کی ذات میں دین و دنیا، اور

قدیم وجدید کا بہترین امتزاج نظر آتا ہے۔

رسولؐ کی قیادت اس تنظیم کا ایک بنیادی اصول ہے۔ اور ملتِ اسلامیہ کی قوت و وحدت اور ترقی و کامیابی کا راز حضورِ اقدسؐ کی تقلید و اطاعت میں مضمر ہے۔ ان کی مقدس ذات اس ملت کے لیے ایک دائمی نمونہ ہے۔ وہ ملتِ اسلامیہ کے دائمی قائد ہیں اور یہ قیادت ملت کی عظمت و قوت اور وحدت و استحکام کی ضامن ہے:

حق تعالیٰ پیکرِ ما آفرید — وز رسالت در تنِ ما جاں دمید
از رسالت در جہاں تکوینِ ما — از رسالت دینِ ما آئینِ ما
ما ز حکمِ نسبتِ او ملتیم — اہلِ عالم را پیامِ رحمتیم
دینِ او آئینِ او تفسیرِ کل — در جبینِ او خطِ تقدیرِ کل
قوم را سرمایۂ قوت ازو — حفظِ سرِ وحدتِ ملت ازو

یہودیت اور عیسائیت وغیرہ پر اسلام کو یہ تفوق حاصل ہے کہ یہ سب نظام خدائی نظامِ حیات کی ارتقائی کڑیاں ہیں لیکن اسلام مکمل اور دائمی نظام ہے اور اس تکمیل و دوام کا یہ لازمی تقاضا تھا کہ پیغمبرِ اسلامؐ پر نبوت اور شریعت ختم ہو جاتی۔ ورنہ اسلام کی حیثیت بھی یہودیت اور عیسائیت کی طرح ایک نامکمل ارتقائی کڑی جیسی ہوتی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے حضورِ سرورِ کائناتؐ پر نبوت ختم فرما دی۔ اور دینِ اسلام کی تکمیل کا مژدہ سنایا۔ آنحضرتؐ آخری نبی ہیں۔ اس لیے اُمتِ محمدیہ آخری امت ہے۔ اور اقبال اس تکمیلی مرتبہ کو اللہ تعالیٰ کا احسانِ عظیم قرار دیتے ہیں:

زندہ ہر کثرت ز بندِ وحدت است — وحدتِ مسلم ز دینِ فطرت است
دینِ فطرت از نبیؐ آموختیم — در رہِ حق مشعلے افروختیم
تا نہ ایں وحدت ز دستِ ما رود — ہستیِ ما با ابد ہمدم شود
پس خدا بر ما شریعت ختم کرد — بر رسولؐ ما رسالت ختم کرد
لا نبی بعدی ز احسانِ خدا است — پردۂ ناموسِ دینِ مصطفیٰؐ است

دائمی آئین

اس تنظیم کا تیسرا رکن اس کا آئین ہے۔ دنیا میں ہر نظام کو قائم رکھنے کے لیے آئین کی ضرورت ہے۔ اور اقبال آئین کی اہمیت کو پوری طرح واضح کرنے کے بعد یہ حقیقت بیان کرتے ہیں کہ آئین ہستیِ مسلم کا ضامن اور دینِ نبیؐ کا باطن ہے۔ امتِ محمدیہ کا آئین قرآنِ پاک ہے۔ اور یہ آئین دائمی ہے۔ اس آئین میں ایسے بنیادی قوانین کا تعین کر دیا گیا ہے۔ جن میں کبھی تبدیلی کی ضرورت نہ ہو گی۔ اور ان اصول و قوانین کی مقرر کردہ حدود کے اندر اجتہاد سے کام

لینے اور عمل کرنے کی آزادی ہے۔ اس آئین کو بنانے والا اللہ تعالیٰ ہے۔ اس لیے یہ ان تمام خامیوں سے پاک ہے جو انسان کے بنائے ہوئے قانون میں موجود ہوتی ہیں۔ اس آئین کے اصول ایسی دائمی حقیقتیں ہیں جو کبھی نہیں بدلتیں اور اس میں ایسی ضروری لچک موجود ہے جو ہر زمانہ میں قوانین کی اساس بن کر زمانہ کے تقاضوں کو پورا کر سکے۔ یہ آئین اعلیٰ اقدار کا محافظ ہے اور اس کی پابندی کئے بغیر اسلامی زندگی بسر کرنا ممکن نہیں:

ہستیِ مسلم ز آئین است و بس — باطنِ دینِ نبی این است و بس
تو ہمی دانی کہ آئینِ تو چیست؟ — زیرِ گردوں سرِ تمکینِ تو چیست؟
آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم — حکمتِ او لایزال است و قدیم
نوعِ انساں را پیامِ آخریں — حاملِ او رحمۃ اللعالمین
لایزال و دوارِ آتش نو بنو — برگ و بارِ محکماتش نو بنو
باطنِ او از تغیر بے غمے — ظاہرِ او انقلابِ ہر دمے
ما ہمہ خاک و دلِ آگاہ اوست — اعتصامش کن کہ حبل اللہ اوست

فرد اور مملکت

سیاسیات کے مباحث میں ایک اہم مسئلہ فرد اور جماعت یا مملکت کا تعلق اور دونوں کے حقوق و فرائض کا تعین ہے۔ اکثر سیاسی مفکران روابط میں بھی اعتدال و ہم آہنگی قائم کرنے میں ناکام رہے۔ اور انتہا پسندی سے کام لیا۔ چنانچہ ایک طرف تو نظریۂ انفرادیت کے علمبردار ہیں جو مملکت کے وجود تک کو مجبوراً برداشت کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک مملکت افراد کی آزادی پر پابندی کا نام ہے۔ اور دوسری طرف اشتمالیت، فاشیت اور نازیت جیسے نظریات رونما ہوئے ہیں جو فرد کو مملکت میں ضم کر دینا ضروری تصور کرتے ہیں۔ لیکن اسلام نے اس بارے میں بھی اعتدال اور انصاف قائم رکھا ہے اور دونوں کے جائز حقوق و اہمیت کو تسلیم کیا ہے۔ اقبال اسی نظریہ کے موید ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ جماعت اور فرد دونوں اپنی جگہ اہمیت رکھتے ہیں۔ جماعت سے تعلق فرد کے لیے ایک رحمت ہے اور ہر فرد کو آنحضرتؐ کا یہ ارشاد ہمیشہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اپنی جماعت سے دور ہونے والا شیطان کے بتلائے ہوئے راستہ پر چلتا ہے۔ فرد جماعت میں مل کر طاقت و استحکام حاصل کرتا ہے۔ وہ قطرہ ہوتا ہے اور جماعت سے ربط اس قطرہ کو سمندر بنا دیتا ہے۔ اسی طرح جماعت کے حق میں بھی فرد کی بہت اہمیت ہے۔ فرد اور جماعت کی مثال موتی اور موتیوں کی لڑی کی طرح ہے۔ فرد جماعت کی وجہ سے عزت و قوت حاصل کرتا ہے اور جماعت افراد کی وجہ سے ایک نظام کی شکل اختیار کرتی ہے:

فرد را ربطِ جماعت رحمت است — جوہرِ او را کمال از ملت است
وحدت او مستقیم از کثرت است — کثرت اندر وحدتِ او وحدت است
فرد می گیرد ز ملت احترام — ملت از افراد می یابد نظام

زمین کی ملکیت

موجودہ دور میں معاشی مسائل سیاست پر بہت اثر انداز ہو رہے ہیں اور اقبال نے معاشی نوعیت کے سیاسی نظریات پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔ زمین نہ صرف سیاسی بلکہ معاشی تنظیم میں بھی بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ اور اس کی ملکیت کا تصور بھی ایک اختلافی نظریہ ہے۔ اس بارے میں اسلامی تصور یہ ہے کہ زمین اللہ کی ملک ہے۔ زمین کے اندر اور اس کی سطح پر جو کچھ ہے اس کا مالک بھی اللہ ہے۔ اور زمین سے جائز فائدہ اٹھانے کا حق سب انسانوں کو یکساں طور پر حاصل ہے۔ چنانچہ زمین پر نہ تو جاگیرانہ قبضہ جائز ہے اور نہ کسی کاشتکار کو جب تک کہ وہ اس پر کاشت کرتا رہے زمین سے محروم کیا جا سکتا ہے اور اسلامی حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ سب کے واجبی اور جائز حقوق اور فائدے کا لحاظ رکھے۔ اسی طرح معدنیات بھی کسی شخص کی ملک نہیں ہو سکتیں اور نہ کوئی شخص ان کا اجارہ لے سکتا ہے۔ نیز دریاؤں جیسی قومی دولت سے بھی کسی کو محروم نہیں کیا جا سکتا۔ اور ان سب سے جائز فائدہ اٹھانے کا حق سب کو برابر حاصل ہے۔ اقبال اسی تصور کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ زمین و آسمان اللہ کی ملک ہیں۔ زمین سے اپنا رزق حاصل کرنا روا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے زمین کو ہماری متاع قرار دیا ہے اور ہم اس سے دانہ دانہ وصول کر سکتے ہیں۔ لیکن انسان اس حد سے تجاوز کر جاتا ہے اور اس کے لیے جنگ و جدل کرتا رہا ہے۔ زمین حاصل کرنے کی ہوس تباہی کا باعث ہے۔ انسان کو چاہیئے کہ وہ زمین سے رزق حاصل کرے لیکن اس پر قابض ہونے کی ہوس میں گرفتار نہ ہو۔ کیونکہ زمین اللہ کی ملک ہے اور سب کو اس سے مناسب فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے؛

ایں زمین و آسماں ملکِ خدا است — ایں مہ و پرویں ہمہ میراثِ ماست
حق زمیں را جز متاعِ ما نگفت — ایں متاعِ بے بہا مفت است مفت
من نہ گویم درگذر از کاخ و کوئے — دولتِ تست ایں جہانِ رنگ و بوئے
دانہ دانہ گوہر از خاکش بگیر — صید چوں شاہیں ز افلاکش بگیر
دہ خدایا! نکتۂ از من پذیر — رزق و گور از وے بگیر او را مگیر

جائز دولت

معاشرہ پر اثر انداز ہونے والی ایک اور اہم شے دولت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دولت بجائے خود بری چیز

نہیں اس کا استعمال اسے اچھی یا بُری شے بنا دیتا ہے۔ جو دولت دین و ملت کی خدمت اور بہتری کے لیے ہو اور جس مستحق لوگوں کی مدد کی جائے وہ یقیناً ایک رحمت ہے اور جس دولت سے دین و ملت کو نقصان پہنچے اور جو ناجائز طریقوں اور مقاصد پر صرف کی جائے وہ ایک لعنت ہے۔ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے کہ اگر دولت دینی امور پر صرف کرنے کے لیے جمع کی جائے تو وہ صالح ہے۔ اور اقبال اس ارشاد کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہتے ہیں۔کہ اگر کوئی شخص اس مقصد کو نظر انداز کر کے دولت جمع کرے گا تو وہ خود اس دولت کا غلام بن جائے گا۔ وہ نیک و بد میں امتیاز نہ کر سکے گا۔ اور دولت کی محبت اسے ہر انقلاب کے خوف سے لرزاں رکھے گی۔ نیک و بد میں امتیاز نہ کرنے والے دولت مند اُمت کے حق میں ایک فتنہ ہیں ـــــ قابل تعریف دولت مند وہ ہیں جن کی دولت دین اور ملت کے لیے ہو۔ یہ دولت حلال اور جائز دولت ہے اور اقبال اسی تصور کو ذہن نشین کرتے ہوئے کہتے ہیں:

تا ندانی نکتۂ اکل حلال ـــ بر جماعت زیستن گردد وبال

اے خوش آں منعم کہ چوں درویش زیست ـــ در چنیں عصرے خدا اندیش زیست

ناجائز دولت

دولت کا ناجائز استعمال اس کو ملت کے حق میں ایک مصیبت بنا دیتا ہے ـــــ انسان کی تباہی کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ انسان نے حلال اور حرام میں امتیاز کرنا ترک کر دیا ہے۔ اقبال ربٰو کی مثال پیش کرتے ہیں۔ جسے اسلام نے حرام قرار دیا اور کہتے ہیں کہ دولت کی ہوس اور یہودی ذہنیت نے انسان کے سینہ کو نورِ حق سے محروم کر دیا ہے۔ آدم دری اس کا شیوہ بن گیا ہے۔ اور تجارت کے پردے میں سرمایہ دار دوسرے انسانوں کا استحصال کرتے ہیں۔ ربٰو ایک فتنہ ہے جو انسان کو خود غرض اور سنگ دل بنا دیتا ہے۔ اور ربٰو خور انسانیت کے بجائے درندگی اختیار کر لیتا ہے۔ انسانیت کی فلاح و ترقی کے لیے معاشی استحصال کو ختم کرنا بھی ضروری ہے:

شیوۂ تہذیبِ نو آدم دری است ـــ پردۂ آدم دری سوداگری است

از ربا جاں تیرہ دل چوں خشت و سنگ ـــ آدمی درندہ بے دندان و چنگ

ایں بنوک ایں فکرِ چالاکِ یہود ـــ نورِ حق از سینۂ آدم ربود

تا تہ و بالا نہ گردد ایں نظام ـــ دانش و تہذیب و دیں سودائے خام

جنگ

ایک اور اہم مسئلہ جس پر اقبال نے اظہارِ خیال کیا ہے وہ جنگ کا تصوّر ہے۔ اسلام نے مسلمانوں کو اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت کرنے، دنیا کو نیکوکار بنانے اور فتنہ و فساد کو مٹانے کے لیے مدافعانہ اور مصلحانہ دونوں قسم کی جنگ کرنے

کا حکم دیا ہے۔ لیکن قرآنِ پاک میں یہ وضاحت بھی موجود ہے کہ ایمان دار اللہ کی راہ میں جنگ کرتے ہیں اور کافر و نافرمان ظلم و سرکشی کی خاطر لڑتے ہیں۔ اقبال نے جنگ کے متعلق اسی اصول کو مدنظر رکھا ہے۔ اور یہ تلقین کرتے ہیں کہ ہر عمل میں رضائے الٰہی کو ملحوظ رکھا جائے۔ اللہ کی راہ میں جنگ کرنا بھی خیر ہے۔ اور غیر اللہ کیلئے صلح کرنا بھی شر ہے۔ اگر ہماری تلوار سے اللہ کا نام بلند نہ ہو تو ہمارے لیے جنگ کرنا بُرا ہے۔ محض حرص و آز اور ہوس ملک گیری کے لیے جنگ کرنا تباہ کن ہے۔ اپنی شوکت و سطوت اور جوع الارض کے لیے جنگ کرنے والے بادشاہوں کی حالت لٹیروں جیسی ہے اور ان بادشاہوں اور ایمان داروں کی جنگ اور اس کے مقاصد میں بڑا فرق ہوتا ہے۔

قربِ حق از ہر عمل مقصود دار — تا ز تو گردد جلالش آشکار
صلح شر گردد چو مقصود است غیر — گر خدا باشد غرض جنگ است خیر
آتشِ جانِ گدا جوعِ گدا ست — جوعِ سلطاں ملک و ملت را فناست
جنگِ شاہانِ جہاں غارت گری است — جنگِ مومن سنتِ پیغمبری است

اجتہاد

سیاسی نظریات کے ضمن میں اقبال نے ایک اور تصور پر بہت زور دیا ہے اور وہ اجتہاد ہے جبکہ ایک لیکچر میں انہوں نے اجتہاد کے مختلف پہلوؤں پر بحث کر کے اس کی ضرورت و اہمیت واضح کی ہے۔ اقبال کے نزدیک ثبات اور تغیر دونوں انسانی زندگی کے تقاضے ہیں اور اسلامی ضابطۂ حیات میں ان دونوں کو مناسب طور پر ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اسلام کے بنیادی اصولوں کی نوعیت تو دائمی ہے لیکن ان پر عمل پیرا ہونے کی تفصیلات ضروریات زمانہ کے مطابق بدلتی رہتی ہیں۔ جب قوانین کو اس طرح اٹل سمجھ لیا جاتا ہے کہ تعمیر و ترقی کے امکانات مسدود ہو جائیں تو جمود طاری ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب اسلام کا یہ پہلو نظروں سے اوجھل ہو گیا کہ وہ ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے تو مسلمانوں پر بھی جمود طاری ہونے لگا اور اجتہاد کے بجائے فقہ کی اندھا دھند تقلید کی جانے لگی۔ بغداد کی تباہی کے بعد یہ رجحان اور بڑھ گیا اور انتشار سے محفوظ رہنے کے لیے تقلید کو لازمی تصور کیا گیا۔

اگرچہ زمانۂ انحطاط میں اقبال بھی اجتہاد کے بجائے تقلید کو بہتر قرار دیتے ہیں اور ان کا یہ خیال ہے کہ

مضمحل گردد چو تقویمِ حیات — ملت از تقلید می گیرد ثبات
زاجتہادِ عالمانِ کم نظر — اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

لیکن معاشرہ کی تعمیر و ترقی اور ضروریات زمانہ کی تکمیل کے لیے وہ اجتہاد کو لازمی خیال کرتے ہیں۔ قرآن پاک مسلمانوں کا دائمی دستور ہے جس میں بنیادی اصول پیش کر کے حد بندی کر دی گئی ہے اور ان حدود کے اندر رہتے ہوئے

ضروریات زمانہ کے مطابق عمل کرنے کی آزادی ہے۔ اگر اس آزادی سے کام نہ لیا گیا تو اسلامی معاشرہ ترقی پذیر زمانہ کا ساتھ نہ دے سکے گا۔ اقبال کا یہ نظریہ ہے کہ قرآن میں جہاد کی جو تلقین کی گئی ہے اس کا مفہوم نصب العین کے حصول کے لیے مسلسل جدوجہد کرنا ہے۔ اسلام ہر زمانہ میں رہبری کرنے والا ترقی پذیر دین ہے۔ اس کا باطن حرکت و ترقی کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ ہر قسم کی جائز ترقی اور اجتہاد کا حامی ہے۔ اصول فقہ ہوں یا نظامات فقہ کوئی بھی اٹل اور غیر متغیر نہیں۔ جامد اور مقلد ملت جسد بے روح بن کر رہ جاتی ہے۔ اجتہاد وہ عنصر ہے جو اسلام کی ہیئت ترکیبی میں حرکت و تغیر قائم رکھتا ہے۔ اور آج عالم اسلامی کی سب سے بڑی ضرورت فقہ جدید کی تشکیل ہے۔ اسلامی آئین سازی کے چار ماخذ ہیں۔ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس اور اگر مسلمان ان ماخذوں سے کام لیں تو تقلید پرستی کا طلسم خود بخود ٹوٹ جائے گا۔ اور مسلمان اپنے علمی و دینی سرمایہ پر نظر ثانی کر کے اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں عصر جدید کے تقاضوں کے مطابق اپنی حیات اجتماعی کی از سر نو تشکیل کر سکیں گے۔

محی الدین احمد

زکوٰۃ اور اس کی حقیقت

قرآنِ حکیم اور سنتِ نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سرسری مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام محض چند عقاید، خوش نما اقوال اور سنہری اخلاق کا ایک مجموعہ ہی نہیں ہے، بلکہ وہ نسلِ انسانی کے لیے ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے جو انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے اور ہر پہلو کے لیے اپنے اندر راہ نمائی رکھتا ہے یہ محض بے ثبوت دعویٰ ہی نہیں ہے بلکہ اس کی تائید میں ایک پوری تاریخ موجود ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ کیونکر اسلام نے ایک بدوی قوم کی مثالب کو آناً فاناً میں محاسن میں تبدیل کر دیا۔ اسلام نے اس کی خوابیدہ قوتوں کو صرف بیدار ہی نہیں کیا بلکہ اجاگر کر کے اسے دنیا کی سب سے زیادہ صالح اور با اخلاق قوم بنا دیا۔ ایسی با اخلاق کہ وہ آنے والی تمام نسلوں اور قوموں کے لیے معلّم اور راہ نما بن گئی۔

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ ...... اور اسی طرح ہم نے تم کو درمیانی امت (بہترین جماعت) بنایا۔ تاکہ تم لوگوں کے لیے گواہ (نمونہ) بن جاؤ۔

اصلاحِ اُمّت کے دو ستون

اُمتِ مسلمہ کی یہ ترقی محض چند اتفاقی واقعات و حوادث کا نتیجہ نہ تھی بلکہ وہ ایک سوچے سمجھے ہوئے پروگرام کے ماتحت عمل میں آئی، جو وحی الٰہی کی روشنی میں طیار کیا گیا تھا۔ کتاب اللہ (قرآنِ پاک) اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ (سیرت نبویؐ) پر غور کرنے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ نسلِ انسانی کی صلاح و فلاح اور امتِ مسلمہ کی تاسیس کے سلسلہ میں جو لائحۂ عمل آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی ربانی کی روشنی میں مرتب فرمایا اس کے بنیادی ستون دو تھے: الصَّلوٰۃ والزکوٰۃ (نماز اور زکوٰۃ)

یہاں اس تفصیل میں جانے کا موقع نہیں کہ نماز اور زکوٰۃ کیونکر امتِ مسلمہ کی حیات ملی کے تمام پہلوؤں: جسمانی اور روحانی، ذہنی اور اخلاقی، انفرادی اور اجتماعی معاشری اور اقتصادی، تمدنی اور سیاسی پر اثر انداز ہوئیں کہ وہ دنیا کی مضبوط اور صالح ترین قوم بن گئی۔ تاریخ اس سے زیادہ معجزانہ اور محیر العقول انقلاب کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے کہ تنہا ایک شخص کی مساعی سے جو یتیم پیدا ہوا، محض ۲۳ سال کی حقیر و قلیل مدت میں ایک پوری قوم کی اس درجہ کایا پلٹ

ہوگئی کہ وہ عمیق ترین قعر مذلت و گمنامی سے نکل کر نہ صرف عزت و شہرت کے آسمان پر پہنچ گئی بلکہ دنیا کی فاتح ترین قوم ہوگئی اور اپنے پیچھے اخلاق و انسانیت کا ایسا مکمل نمونہ چھوڑ گئی جو آج چودہ صدیاں گزرنے پر بھی دنیا کے لیے سرمایۂ حیرت و استعجاب ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

اس حیرت انگیز انقلاب کو بروئے کار لانے کے لیے داعی اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جو وسائل اختیار فرمائے۔ ان پر اگر غائر نظر ڈالی جائے تو بنیادی چیزیں صرف یہی دو نکلیں گی: نماز اور زکوٰۃ۔ یہی وہ دو بنیادی اصول تھے جو عرب کی ایک بادیہ نشین قوم کے ہاتھوں کرۂ ارضی پر شاید پہلی مرتبہ "خدا کی بادشاہت" کے قیام کا باعث ہوئے جس کی پیشگوئی مسیح علیہ السلام چھ سو سال قبل کر گئے تھے۔

نماز نے ملت اسلامیہ کی اخلاقی اور روحانی قدر کو اس درجہ بلند کر دیا کہ دنیا اس کے سامنے جھکنے پر مجبور ہو گئی، اور زکوٰۃ نے ملت کے سارے اقتصادی اور معاشی نظام کو بالکل نرالے اور نئے سانچے میں ڈھال دیا کہ اس کی تمام معاشی اور اقتصادی پریشانیاں اور تکلیفیں یک قلم کافور ہو گئیں۔

ہندوستان کی مسلمان حکومتیں

یہ ایک افسوسناک حقیقت ہے کہ ہندوستان میں مسلمان کئی صدیوں تک حکمران رہے مگر اس طویل دورِ فرمانروائی میں ایک صدی کیا ایک قرن بھی ایسی نہیں گزری جسے اسلامی حکومت کی صدی یا قرن کہا جا سکے۔ وہ مسلمانوں کی حکومت تو بلاشبہ تھی لیکن اسلام کی یا بالفاظ صحیح تر خدا کی حکومت کبھی بھی نہ تھی، کیونکہ آٹھ صدیوں کے اس طویل عرصہ میں یہاں کے مسلمان بادشاہوں نے "اسلامی حکومت" کی ان دو شرطوں میں سے کسی ایک شرط کی تکمیل کی طرف کبھی بھول کر بھی کوئی توجہ نہیں کی، "اقامت صلوٰۃ" و "ایتائے زکوٰۃ"۔

اسلامی حکومت کی شرائط

اس بارے میں قرآن پاک کے الفاظ بالکل واضح ہیں:

اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ۔

یہ وہ لوگ ہیں کہ اگر ہم انہیں تمکنت فی الارض (یعنی زمین کی بادشاہت) دیں گے تو اس زمین میں نماز (خدا کی عبادت) کو قائم کریں گے اور زکوٰۃ کی ادائگی کا نظام بنائیں گے اور ہر نیکی کا حکم دیں گے۔ اور برائی کو روکیں گے

کسی حکومت کے "اسلامی حکومت" کہلانے کا حق پیدا نہیں ہوتا جب تک وہ ان چار بنیادی اصولوں پر عمل پیرا نہ ہو۔ مسلمانوں کے آٹھ سو سالہ عہد حکومت میں جس قدر بدعنوانیاں اور بے اعتدالیاں نظر آتی ہیں اور جن میں سے بعض ایسی بھیانک اور افسوسناک ہیں کہ ہماری گردنیں مارے شرم و خجالت کے جھک جاتی ہیں وہ سب اسی چیز کا نتیجہ تھیں کہ ہمارے مسلمان بادشاہوں نے

کبھی اس امر پر غور کرنے کی تکلیف ہی گوارا نہیں کی کہ انہیں بطور فرمانروا بھی مسلمان ہونا چاہیئے۔

پاکستان کا قیام

ہندوستان کی تاریخ ہی میں نہیں بلکہ دنیا کی گذشتہ ہزار سالہ تاریخ میں پاکستان کی جداگانہ مملکت کا قیام وہ واحد انقلاب ہے جو اسلام اور اسلام کے خدا کے نام پر ہوا ہے۔ اس انقلاب کو جو چیز ان سب انقلابوں سے نمایاں اور ممیز کرتی ہے، جو گذشتہ دس صدیوں میں دنیا کے مختلف ملکوں میں ہوئے، یہ ہے کہ اس کے پس پردہ مملکت یا تجارت کی توسیع کا جنون یا وطن و قومیت کے تفوق کا کوئی جذبہ کارفرما نہ تھا، بلکہ صرف اسلام (یعنی خدا) کی حکومت کے قیام کا نصب العین پیش نظر تھا اور سب سے بڑی چیز یہ تھی کہ عامۃ المسلمین نے اس نصب العین کو اپنایا تھا۔

یہ صرف اس مقصد کی پاکیزگی اور للّٰہیت تھی کہ یہ انقلاب اس حیرت انگیز طریق پر عمل میں آیا کہ انقلاب کے بروئے کار لانے میں انسانی خون کا ایک قطرہ بھی زمین پر نہیں گرا۔ یہ تائیدِ ایزدی نہ تھی تو اور کیا تھی!

اِنْ تَنْصُرُوا اللّٰہَ یَنْصُرْکُمْ — اگر تم اللہ کی مدد کرو گے تو وہ تمہاری مدد کرے گا۔

حصولِ پاکستان کے بعد

پس اب جبکہ تائیدِ خداوندی سے ہم اپنا نصب العین یعنی پاکستان حاصل کر چکے ہیں تو ہمارا یہ اولیں فرض ہو جاتا ہے کہ ہم پاکستان کے اندر نماز قائم کریں اور تحصیلِ زکوٰۃ کا کوئی باقاعدہ نظام بنائیں۔ ہمارا ہر فرد آمر بالمعروف ہو اور ناہی عن المنکر۔ ان میں سے پہلے دو کام حکومت کے فرائض میں داخل ہیں (نماز و زکوٰۃ) اور دوسرے دو فرائض عامۃ المسلمین کے ذمہ (یعنی نیکی کا حکم کرنا اور برائی سے روکنا)

ثُمَّ جَعَلْنٰکُمْ خَلٰٓئِفَ فِی الْاَرْضِ مِنْۢ بَعْدِہِمْ لِنَنْظُرَ کَیْفَ تَعْمَلُوْنَ۔ — ان امتوں کے بعد ہم نے تمہیں زمین کی خلافت (یا وراثت) عطا فرمائی تاکہ ہم دیکھیں کہ تمہارے کام کیسے ہوتے ہیں یعنی تم کیونکر اس فریضہ سے عہدہ برا ہوتے ہو۔

• لِنَنْظُرَ کَیْفَ تَعْمَلُوْنَ: "تاکہ ہم دیکھیں کہ تمہارے کام کیسے ہوتے ہیں" میں جس امتحان کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس میں وہی 'اقامتِ صلوٰۃ' اور 'ایتائے زکوٰۃ' یعنی نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ کی تحصیل اور اس کے صحیح صرف کرنے کا نظام مراد ہے۔ پس مسلمان اگر دنیا میں غالب و کامران ہو کر رہنا چاہتے ہیں تو انہیں چاہیئے کہ وہ ان دونوں نظاموں کے قیام کے لیے کمربستہ ہو جائیں اور اس راہ میں جتنی بھی رکاوٹیں آئیں انہیں دور کریں۔

اس دوگونہ نظام کے قیام کی ذمہ داری اربابِ حکومت اور عامۃ المسلمین دونوں پر برابر برابر عائد ہوتی ہے کیونکہ اگر اربابِ حکومت کا یہ فرض ہے کہ وہ "اقامتِ صلوٰۃ" اور "ایتائے زکوٰۃ" کے لیے مناسب وسائل اور تدابیر اختیار

کریں تو عامۃ المسلمین کا بھی یہ اولین فرض ہے کہ وہ حکومت کی تمام اختیار کردہ تدابیر و وسائل کا دل سے خیر مقدم کریں کوئی قانون دنیا میں کامیابی کے ساتھ چل نہیں سکتا جب تک اس قانون کے بنانے والوں میں للّہیت، قومی اور ملکی ضروریات کا صحیح احساس اور ضرورتوں کے پورا کرنے کے لیے بہتر تدابیر کے اختیار کرنے کی اہلیت نہ ہو اور پھر عوام الناس جن کے لیے وہ قانون بنایا جا رہا ہے اس قانون کو اپنے لیے مفید یقین کرتے ہوئے اس پر سچائی اور دیانت کے ساتھ عمل پیرا ہونے کے لیے طیار نہ ہوں۔

تاریخ و سیاست کے جاننے والوں اور عام اخبار بین حضرات پر یہ امر پوشیدہ نہ ہوگا کہ حکومتِ امریکہ نے شراب کے روز افزوں مضرّات کے پیشِ نظر اس کی بندش کے قانون بنائے اور منشیات کے استعمال کے لیے بہت سی تدابیر اختیار کیں، لیکن چودہ سال کے نہایت ہی تلخ تجربہ کے بعد اس قانون کو منسوخ کرنا پڑا کیونکہ امریکی عوام نے حکومت سے کامل طور پر عدمِ تعاون کیا اور شراب کا استعمال اور اس سے پیدا شدہ عوارض و مہلکات بجائے کم ہونے کے کئی گنا بڑھ گئے۔ اس لیے "اقامتِ صلوٰۃ" اور "ایتائے زکوٰۃ" کے نظام کی تشکیل اور نفاذ میں حکومت اور عوام دونوں کا تعاون کرنا اور اپنے فرائض انجام دینا ضروری ہے ورنہ یہ نظام کامیاب نہ ہو سکے گا۔ اور مسلمان اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی کے باعث عند اللہ جواب دہ ہوں گے۔

اقامتِ صلوٰۃ کا تقدم

قرآنِ حکیم کی تعلیمات اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تعامل سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ باوجود کہ قرآنِ پاک میں بہت ہی کم مواقع ہوں گے جہاں ان دونوں احکام کو ایک دوسرے سے علاحدہ بیان کیا گیا ہو "اقامتِ صلوٰۃ" کو ایتائے زکوٰۃ پر تقدم حاصل ہے۔

اولاً نماز کو زکوٰۃ پر نزول کے اعتبار سے بھی تقدم حاصل ہے یعنی نماز زکوٰۃ سے پہلے فرض ہوئی۔ دوسرے قرآنِ کریم ہمیشہ "اقامتِ صلوٰۃ" کو "ایتائے زکوٰۃ" پر مقدم رکھتا ہے۔ تیسرے رسولِ خدا جب کہیں مبلغ روانہ فرماتے تو انہیں ہدایت فرماتے کہ پہلے لوگوں کو توحید بتلانا۔ جب وہ توحید میں پختہ ہو جائیں تو انہیں نماز کا حکم کرنا۔ پھر جب وہ نماز قائم کرلیں تو انہیں زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے کہنا۔ چوتھی اور سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ نماز کا عمل قوم کے مزاج اور طبیعت کی اصلاح ہے۔ وہ ملت میں احکامِ الٰہی کی صحیح تعمیل، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کامل اطاعت و فرمانبرداری کا جذبہ، نیکی اور معروف کی طرف میلان اور فواحش و منکرات سے ایک گونہ نفرت پیدا کرتی ہے اور قوم کو اس امر پر طیار کرتی ہے کہ وہ ہر جائز، صحیح اور سچے قانون کی تعمیل کریں۔

اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ نماز ہر قسم کی بے حیائیوں اور برے کاموں سے روکتی ہے۔ دراصل

زکوٰۃ کا نظام بھی کامیابی اور درستی کے ساتھ اسی وقت چل سکتا ہے جب کہ لوگوں میں خدا پرستی اور خدا ترسی (تقویٰ) پیدا ہو جائے اور ملت کا عام کردار اسلامی سانچے میں ڈھل جائے۔ اسلام کا نظام ایک صالح فطرت اور صالح ماحول کا محتاج ہے۔ اور صالح ماحول کی تخلیق کے لیے نماز سے بہتر کوئی تدبیر کارگر نہیں ہو سکتی۔ قرآن و حدیث کی تعلیمات اور خیر القرون (یعنی عہد صحابہؓ) کا تجربہ ہمارے سامنے ہے۔ اسلام کے اولین انقلاب کو چھوڑ کر دنیا میں جس قدر انقلابات بھی ہوئے ہیں، ان کی تاریخوں کا اگر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انقلاب کے بعد کے چند ابتدائی سالوں میں ان قوموں اور ملکوں کو جنھوں نے انقلاب کئے ہیں یا جہاں انقلاب ہوئے ہیں، شدید ترین ذہنی اور اخلاقی بحران میں سے گذرنا پڑا ہے۔ اس بحران میں سے کسی قوم و ملک کا صحیح سلامت نکل آنا ہی دراصل اس انقلاب کی کامیابی کا ضامن ہوا کرتا ہے۔ صرف اسلام کا اولین انقلاب ہی جو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے مقدس ہاتھوں سے عمل میں آیا دنیا کے انقلابات کی تاریخ میں استثنائی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ انقلاب نہایت پُرامن تھا اور انقلاب کے بعد قوم کو کسی قسم کے اخلاقی اور ذہنی بحران میں سے گزرنا نہیں پڑا۔

تخصیص کی وجہ

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کے اوّلیں انقلاب کی اس تخصیص کی وجہ کیا ہے؟ تھوڑے سے تامّل سے ہمیں یہ چیز نظر آجاتی ہے کہ دنیا میں جس قدر انقلابات ہوئے ہیں وہ سیاسی، معاشرتی یا اقتصادی انقلابات تھے۔ ان میں سے ہر ایک انقلاب وقت کے نظام کے خلاف بغاوت تھی۔ چونکہ بغاوت میں ہمیشہ انتقامی جذبات ابھرتے ہیں۔ قومیں اخلاقی اور دماغی توازن کھو بیٹھتی ہیں اس لیے ردِ عمل بھی نہایت شدید ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے اسلام کا انقلاب ایک خالص اخلاقی انقلاب تھا۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزانہ اثرات نے پوری قوم کی یکسر کایا پلٹ دی تھی۔ وہ ایک ایسے اخلاقی سانچے میں ڈھل گئی تھی جو اخلاق کی دنیا میں بالکل نرالا اور انوکھا تھا جس کا محور توسط اور اعتدال تھا۔ اس سے کسی قسم کی بے اعتدالی یا بے راہ روی کا ظہور ممکن نہ تھا جن کا قومیں اشتعال کی حالت میں ارتکاب کر گزرتی ہیں۔ اس لیے اسلام کا انقلاب بغایت امن پسندانہ تھا جس کے پیچھے انتقام و اشتعال کا جذبہ کارفرما نہ تھا۔

ایک بھولی ہوئی حقیقت

قرآن حکیم نے زکوٰۃ کے مصارف میں سے ایک اہم مصرف "والعاملین علیہا" کا بھی رکھا ہے جس سے مراد وہ لوگ ہیں جو تحصیلِ زکوٰۃ یا اس فنڈ کے صرف کے سلسلہ میں کام کر رہے ہوں۔ یہ الفاظ بداہۃً اس امر کی دلیل ہیں کہ قرآن پاک زکوٰۃ کی وصولی اور اس کے خرچ کرنے کے لیے ایک باقاعدہ نظام (یا محکمہ) چاہتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفراء کو تحصیل زکوٰۃ کے مشن پر بھیجتے تو انہیں یہ ہدایت دیتے:

تؤخذ من اغنیائہم وترد الیٰ فقرائہم (وصول کی جائے اغنیائے امت سے اور تقسیم کی جائے فقرائے امت پر)
جب اس ہدایت کو قرآن پاک کی متذکرہ بالا آیہ کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو یہ حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اور شارح اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام کے نزدیک زکوٰۃ ایک باقاعدہ قومی یا جماعتی سرمایہ ہے۔ اس کی تحصیل یعنی وصولی بھی ملتِ اسلامیہ کے فرائض میں سے ایک ضروری فرض ہے اور اس کے خرچ کرنے کا حق بھی صرف ملت ہی کو حاصل ہے اور اس کی انفرادی ادائیگی سے زکوٰۃ کا مقصدِ حقیقی بالکل فوت ہو جاتا ہے۔ چنانچہ خلافتِ راشدہ کے عہد میں زکوٰۃ برابر حکومت ہی وصول کرتی رہی۔ تاریخ شاہد ہے کہ اس مبارک عہد میں انسانی فلاح وبہبود کے لیے جس قدر بھی بڑے بڑے کام سرانجام پائے جنہیں دنیا آج بھی دیکھ کر محوِ حیرت ہے اور جن میں سے بعض کام آج بھی دنیا باوجود اپنے بے شمار وسائل مالی اور ذرائع نقل وحمل کے سرانجام نہیں دے سکی، وہ محض اسی نظام کے مرہونِ منت تھے۔

خلافتِ راشدہ کے بعد جب مسلمانوں میں دنیوی حکومت کا قیام عمل میں آیا جسے شارح اسلام علیہ السلام نے "ملک عضوض" کے طنزانہ الفاظ سے یاد فرمایا تھا، تو جہاں اسلام کی بعض دوسری خصوصیات رخصت ہوتی گئیں، وہاں زکوٰۃ کا نظام بھی درہم برہم ہونا شروع ہوا اور اس کی جگہ انفرادی ادائیگیوں نے لے لی۔ آخر کار مسلمان اس چیز کو اس طرح بھول گئے کہ گویا تحصیلِ زکوٰۃ یا مرکزی بیت المال کا قیام فرائض اسلامی میں سے کوئی فرض ہی نہ تھا۔

نظامِ زکوٰۃ کا احیاء

خلافتِ راشدہ کے بعد سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں نجد اور ہندوستان کے بعض مصلحین امت کو اس اہم فریضۂ اسلامی کے احیاء کا خیال پیدا ہوا۔ اس وقت حکومت کا ڈھانچہ بالکل بگڑ چکا تھا۔ اس سے یہ توقع تو بیکار تھی کہ وہ کسی نئے نظام کی بنیاد رکھے۔ اس لیے ان مصلحین نے بطور خود اپنے اپنے خاص حلقوں اور گروہوں میں اس کا انتظام بھی کیا لیکن یہ انتظام بھی کچھ زیادہ مدت تک نہ چل سکا۔ چنانچہ ہندوستان میں تو عرصہ ہوا وہ نظام ختم ہو چکا۔ پس آج اگر پاکستان نے اس طرف توجہ کی اور اس کے ہاتھوں یہ عظیم الشان کام سرانجام پا گیا تو یہ اس کا ایسا کارنامہ ہوگا جس کی نظیر خلافتِ راشدہ کے بعد پوری اسلامی تاریخ میں نہیں ملتی۔

ہندوستان میں بوہروں میں اور پاکستان میں قادیانیوں میں قومی بیت المال اب تک بھی موجود ہے۔ گو یہ نظام بالکل زکوٰۃ کے اصولوں پر نہیں ہے تاہم اس کے فوائد اظہر من الشمس ہیں۔ بوہرہ قوم کی تجارتی خوش حالی اور ان کی جماعت بندی میں اور قادیانیوں کی ربوہ میں کالونی اور حال ہی میں امریکہ میں کروڑوں روپے کے صرف سے ان کے ایک تبلیغی ادارہ کا قیام سب اسی بیت المال کے کرشمے ہیں۔ یہ نظامات جو کام کر رہے ہیں ان کے نتائج سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ زکوٰۃ کے اصولوں پر مبنی نظام کس قدر زیادہ کامیاب ہوگا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پاکستان میں جب حکومت ہماری اپنی ہے اور وہ حسب ضرورت محاصل لگاتی رہتی ہے بلکہ ان محاصل کا بوجھ زکوٰۃ سے بہت بڑھا ہوا ہے تو زکوٰۃ کی تحصیل کی ضرورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے ؟

اس سوال کا تفصیلی جواب تو آئندہ صفحوں میں ملے گا، لیکن ایک اصولی چیز کی طرف یہاں اشارہ کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اسلام کے تمام اوامر (احکام) اور نواہی (منہیات) کی بنیاد اطاعت الٰہی پر ہے۔ وہ کسی انسانی فعل کو جو خالص اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے حصول کی غرض سے نہ کیا جائے اسلامی فعل نہیں قرار دیتا۔ اس کے ہاں بڑے سے بڑا فعل جو بظاہر بالکل دنیاوی نظر آتا ہو مثلاً بیوی بچوں کی پرورش، خود اپنا خورد و نوش وغیرہ اور جو اللہ کی اطاعت اور رضامندی کے حصول کی نیت سے کیا جائے تو وہ خالص اسلامی فعل بن جاتا ہے۔ اسی طرح بڑی سے بڑی عبادت اور بڑے سے بڑا کار خیر (مثلاً صدقہ و خیرات یا قرآن پاک کی تعلیم وغیرہ) بالکل بے کار ہو جاتا ہے اگر اس کے کرنے میں خالص خدا کی خوشنودی پیش نظر نہ ہو۔ بلکہ کرنے والے کا مقصد دنیا سے تحسین طلبی یا ناموری اور نمائش ہو۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے :

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا	پس جو کوئی اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو رکھتا ہے، چاہیئے کہ اچھے کام انجام دے اور اپنے پروردگار کی بندگی میں کسی دوسری ہستی کو شریک نہ کرے۔

اس آیت کی تفسیر حدیث صحیح نے کر دی اور تمام علمائے محدثین اور مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ شرک فی العبادت سے یہاں مراد ریاء اور نمائش ہے یعنی وہ عبادت ریاء اور نمائش کے خیال سے نہ کرے۔ بلکہ خالصاً اللہ کی رضامندی اور اطاعت کے خیال سے کرے۔

پس زکوٰۃ کا ٹیکس دوسرے رسمی ٹیکسوں کی طرح نہیں ہے۔ اس کا مقصد قوم کی روحانی تربیت اور اللہ تعالیٰ کی مرضات کا حصول ہے۔ اس لیے کوئی ٹیکس اس وقت تک اسلامی ٹیکس کہلا نہیں سکتا جب تک کہ یہ خدا کا لگایا ہوا ٹیکس خدا اور رسولؐ کے احکام کے مطابق نہ لگا ہو اور پھر لگانے کے بعد خدا اور رسولؐ کے احکام ہی کے ماتحت اسے صرف نہ کیا جائے اس کا نمونہ خلافت راشدہ کے عہد حکومت میں پیش کیا جا چکا ہے۔ اور اگر کچھ قومی اور ملی ضروریات داعی ہوں تو زکوٰۃ دوسرے محاصل کے لگانے کو روکتی نہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل بعد میں آئے گی۔

زکوٰۃ کی شرعی اہمیت

زکوٰۃ کی شرعی اہمیت قرآن حکیم میں اس کے احکام کی بکثرت تکرار سے بخوبی واضح ہوتی ہے۔ بلا مبالغہ نماز اور زکوٰۃ

کے احکام کو قرآن پاک میں کئی سو مرتبہ دہرایا گیا ہے اور ان پر متعدد اسلوبوں سے زور دیا گیا ہے ، کہیں ان کی طرف سے غفلت و کوتاہی پر وعید کی شکل میں اللہ تعالٰے کی ناراضگی کا اظہار ہوا ہے ۔ کہیں انہیں اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے ناگزیر قرار دیا گیا ہے ، کہیں انہیں اسلام کے لیے ضروری شرط ٹھہرایا ہے (یعنی جس شخص میں یہ دونوں نہ پائی جائیں اس کا اسلام ہی متحقق نہیں ہوتا) ، کہیں جہاد فی سبیل اللہ کے لیے جان کی قربانی کے ساتھ زکوٰۃ کو توام قرار دیا ہے ۔ کہیں اسے ایک مسلمان کے مال میں دوسرے مسلمان کا حق کہہ کر یاد فرمایا ہے ۔ کہیں اسے معاشرہ (سوسائٹی) کے مختلف مدارج اور طبقات میں توازن کو برقرار رکھنے کا اہم ذریعہ ٹھہرایا ہے ، وغیرہ ذلک ۔ قرآن پاک کا شاید ہی کوئی صفحہ ایسا ہو جہاں نماز اور زکوٰۃ کے احکام ایک دوسرے کے ساتھ پیوست نہ نظر آتے ہوں ۔ اکتناز یعنی ذخیرہ اندوزی ایک تباہ کن معاشرتی خرابی ہے ۔ اور یہ جرم کرنے والوں کے لیے دردناک عذاب ہے ۔

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ ط فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ ۔

اور وہ لوگ جو سونا اور چاندی خزانوں کی صورت میں جمع کرتے ہیں اور ان خزانوں کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے (یعنی ان میں سے زکوٰۃ ادا نہیں کرتے) تو ایسے لوگوں کو عذاب دردناک کی خوشخبری سنا دو ۔ عذاب دردناک کا وہ دن جب ان کا جمع کیا ہوا سونے چاندی کا ذخیرہ دوزخ کی آگ میں تپایا جائے گا ، پھر اس سے ان لوگوں کی پیشانیاں ، ان کے پہلو اور ان کی پیٹھیں داغی جائیں گی ۔ اور ان سے کہا جائے گا یہ وہ ہے جسے تم نے اپنے لیے ذخیرہ کیا تھا ۔ سو جو کچھ تم ذخیرہ کرتے رہے ہو اس کا مزا آج چکھ لو ۔

احادیث صحیحہ میں اس امر کی تصریح موجود ہے کہ یہاں اکتناز (ذخیرہ اندوزی) دولت کی اس فراہمی کے متعلق ہے جس میں سے زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ۔ زکوٰۃ کے معنی پاک و صاف کرنے کے ہیں ۔ جس مال سے زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو وہ اسلام کی نظر میں سخت ناپاک ہے اور آیت میں جو وعید (یعنی سزا) آئی ہے وہ بھی اسی مال کے ذخیرہ پر جس میں سے زکوٰۃ نہ نکالی گئی ہو ۔ چنانچہ :

مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ دِينَارٍ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ

حضرت عبداللہ بن دینار فرماتے ہیں : میں نے عبداللہ بن عمر رضؓ کو

---

(۱) یہ رسول پاکؐ کی کمال رافت و رحمت کی دلیل ہے کہ آپؐ نے صرف ایک جز (۱/۴۰) حصہ ذخیرہ شدہ مال سے لے کر اسے پاک و صاف کر دیا ۔ (۲) قرآن پاک میں لفظ " یکنزون " (وہ ذخیرہ کرتے ہیں) کا لفظ " لا ینفقون " کے مقابلہ میں بولا گیا ہے ۔ یعنی اکتناز اور (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عبداللہ بن عمرؓ وھو یسئال عن الکنز ما ھو فقال ھو المال الذی لا تودّی منه الزکوٰۃ۔

فرماتے ہوئے سنا جب کہ ان سے "کنز" کے بارے میں سوال کیا گیا، وہ مال ہے جس پر زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو۔

قرآن پاک نے ایک دوسرے موقع پر اس وعید کا ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے:

أَیَحْسَبُوْنَ الذین یَبْخَلُوْنَ بِمَا اٰتٰھُمُ اللہ مِنْ فَضْلِہٖ ھُوَ خَیْرًا لَّھُمْ ط بَلْ ھُوَ شَرٌّ لَّھُمْ ط سَیُطَوَّقُوْنَ مَا بَخِلُوْا بِہٖ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ ط وَ لِلّٰہِ مِیْرَاثُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَ اللہُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرٌ ۔

کیا وہ لوگ جو اس چیز میں بخل کرتے ہیں جو اللہ نے ان کو دے رکھی ہے (یعنی مال و دولت)، گمان کرتے ہیں کہ ان کا بخل ان کے لیے بہتر ہے؟ نہیں! بلکہ وہ ان کے لیے ابتر ہے۔ عنقریب انہیں قیامت کے دن ان مالوں کا جن میں وہ بخل کرتے تھے طوق بنا کر پہنایا جائے گا۔ اور زمین اور آسمانوں کی میراث سب اللہ ہی کے لیے ہے اور اللہ اس چیز سے جو تم کرتے ہو خبردار ہے۔

اسلام کے دعویٰ کے لیے ضروری شرائط

متعدد مقامات پر قرآن حکیم نے نماز کے قیام اور زکوٰۃ کی ادائیگی کو کسی شخص کے دعویٰ اسلام کی قبولیت کے لیے لازمی شرط قرار دیا ہے یعنی اگر وہ ان دو چیزوں پر عمل پیرا ہے تو وہ مسلمان تسلیم کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ مثلاً

فَاِنْ تَابُوْا وَ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ فَخَلُّوْا سَبِیْلَھُمْ ط اِنَّ اللہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۔

پھر اگر ایسا ہو کہ وہ باز آجائیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں، تو ان سے کسی قسم کا تعرض نہ کیا جائے۔ بے شک اللہ بخشنے والا بڑا مہربان ہے۔

اسی سورہ (توبہ) میں آگے چل کر اسلام کی برادری میں داخلہ کے لیے "اقامت صلوٰۃ" اور "ایتائے زکوٰۃ" کو ضروری شرط ٹھہرایا ہے۔ گویا جس طرح کسی سوسائٹی (معاشرہ) کی رکنیت کے لیے اس کے بعض بنیادی قواعد و ضوابط کو ماننا اور بعض آداب و آئین پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح اسلامی برادری میں داخلہ کے لیے ضروری ہے کہ توحید و رسالت کا اقرار کیا جائے اور نماز قائم کی جائے اور زکوٰۃ ادا کی جائے چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

فَاِنْ تَابُوْا وَ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتَوُا الزَّکٰوۃَ

پھر اگر وہ باز آجائیں (یعنی شرک و کفر سے) اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) انفاق ایک دوسرے کے مقابل آئے ہیں جس سے معنی متبادر ہو گئے ہیں کہ مومن مال جمع کر ہی نہیں سکتا۔ اس کا کام ہی فی سبیل اللہ خرچ کر دینا ہے۔ اپنے پاس رکھ لینا مومن کا شیوہ نہیں ہو سکتا۔ سورۂ فتح کے خاتمہ پر بھی امت مسلمہ کو مخاطب کر کے فرمایا ہے کہ تمہیں بلایا جاتا ہے کہ تم اللہ کی راہ میں خرچ کرو مگر تم بخل کرتے ہو اور جو بخل کرے اس کا وبال اس پر ہے اور آخر میں بتا دیا ہے کہ تمہیں بدل کر دوسری قوم لے آئی جائے گی۔ اور وہ تمہاری طرح بخیل نہ ہوں گے۔)

فاخوانکم فی الدین

ہاں اگر یہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو پھر ان کے خلاف تمہارا اٹھنا نہیں چاہیے، وہ تمہارے دینی بھائی ہو گئے۔

سچے مومنوں کے نشانات اور امتیازات میں نماز اور زکوٰۃ کی پابندی ادا کرنا بھی ہے۔

انما المومنون الذین اذا ذکر اللہ وجلت قلوبہم واذا تلیت علیہم ایتہ زادتہم ایمانا وعلی ربہم یتوکلون ○ الذین یقیمون الصلوٰۃ ومما رزقنہم ینفقون ○ اولئک ہم المومنون حقا (انفال)

اس میں کوئی خبہ نہیں کہ مومن صرف وہی ہیں کہ جب ان کے سامنے اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جاتا ہے تو ان کے دل دہل جاتے ہیں۔ اور جب انہیں اللہ کی آیتیں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان کو اور زیادہ کر دیتی ہیں اور وہ ہر حال میں اپنے پروردگار ہی پر بھروسہ رکھتے ہیں جو نماز کو قائم کرتے ہیں اور جو کچھ ہم نے انہیں دے رکھا ہے اس میں سے ایک حصہ ہماری راہ میں بھی خرچ کرتے ہیں۔ بلاشبہ ایسے ہی لوگ حقیقی مومن ہیں۔

اسی طرح سورہ مائدہ میں "اقامت صلوٰۃ" کے ساتھ "ایتائے زکوٰۃ" کو بھی مومنوں کا ایک مخصوص وصف قرار دیا ہے

انما ولیکم اللہ ورسولہ والذین امنوا الذین یقیمون الصلوٰۃ ویؤتون الزکوٰۃ وہم راکعون۔

سوائے اس کے نہیں تمہارا کارساز ورفیق (ولی)، اللہ ہے اور اس کا رسول (یعنی آنحضرت صلعم) اور ایماندار لوگ جو نماز کو قائم کرتے ہیں اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں اور وہ رکوع بھی کرتے ہیں۔

ایک مقام پر ارشاد ہوتا ہے:

وفی اموالہم حق للسائل والمحروم (ذریت)

اور ان کے مالوں میں سائل اور محروم کا حق ہے۔ "محروم" سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر بعض ناگزیر اسباب سے معیشت کے دروازے بند ہو گئے ہوں۔

ایک اور مقام پر اس کی مزید وضاحت فرما دی:

وفی اموالہم حق معلوم للسائل والمحروم (معارج)

اور ان کے مالوں میں سوال کرنے والوں اور کسب معاش سے بالکل محروم ہو چکے ہوئے لوگوں کے لیے مقررہ حصہ ہے۔

"مقررہ حصہ" سے سوائے زکوٰۃ کے کوئی دوسرا صدقہ مراد ہی نہیں لیا جا سکتا۔

سورۂ بقرہ کی ابتدائی آیتوں میں "متقین" کی بڑی خصوصیتوں میں ایمان کے بعد نماز اور انفاق (یعنی زکوٰۃ) ہی کو شمار فرمایا ہے۔ پھر ان خصوصیتوں کے حامل گروہ کو ہدایت یافتہ جماعت اور فلاح پانے والا گروہ قرار دیا ہے:

ذلک الکتب لاریب فیہ ھدی للمتقین ○ الذین یؤمنون بالغیب ویقیمون الصلوٰۃ

یہ کتاب الٰہی ہے۔ اس میں کوئی خبہ نہیں۔ متقی انسانوں پر (فلاح و سعادت کی) راہ کھولنے والی (متقی انسان وہ ہیں)، جو غیب (کی حقیقتوں) پر ایمان

وممّا رزقنٰهم ينفقون ۝ اولٰئك على هدًى من ربهم و اولٰئك هم المفلحون ۔

رکھتے ہیں۔ نماز قائم کرتے ہیں اور ہم نے جو کچھ روزی انہیں دے رکھی ہے اسے (نیکی کی راہ میں) خرچ کرتے ہیں۔ یقیناً یہی لوگ ہیں جو اپنے پروردگار کے (ٹھہرائے ہوئے) راستے پر ہیں اور یہی ہیں جو دنیا اور آخرت میں کامیاب ہیں۔

سورہ مومنون میں "فلاح" (یعنی دنیوی اور اخروی کامرانی اور مسرت) کو انہی امتیازی خصائص کی بنا پر مومنوں کے لیے مخصوص فرما دیا:

قد افلح المومنون ۝ الذين هم فى صلوٰتهم خاشعون ۝ والذين هم عن اللغو معرضون ۝ والذين هم للزكوٰة فاعلون ۝

بلاشبہ ایمان لانے والے کامیاب ہوئے (کون ایمان لانے والے؟) جو اپنی نمازوں میں خشوع و خضوع رکھتے ہیں، جو نکمی باتوں سے رخ پھیرے ہوئے ہیں، جو زکوٰۃ ادا کرنے میں سرگرم ہیں۔

ایک دوسرے مقام پر یوں ارشاد فرمایا ہے:

والمومنون والمومنٰت بعضهم اولياء بعض ۘ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوٰة ويؤتون الزكوٰة ويطيعون الله ورسوله ۘ اولٰئك سيرحمهم الله ۘ ان الله عزيز حكيم ۝

اور جو مرد اور عورتیں مومن ہیں وہ سب ایک دوسرے کے رفیق اور کارساز ہیں۔ نیکی کا حکم دیتے ہیں۔ برائی سے روکتے ہیں۔ نماز قائم رکھتے ہیں اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں اور (ہر حال میں) اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرتے ہیں سو یہی لوگ ہیں جن پر عنقریب اللہ رحمت فرمائے گا۔ یقیناً اللہ سب پر غالب ہے اور اپنے سب کاموں میں حکمت رکھنے والا ہے۔

تارکینِ صلوٰۃ اور مانعینِ زکوٰۃ اپنے دوزخ میں جھونکے جانے کا سبب اپنے منہ سے انہی دو احکام الٰہی (نماز اور زکوٰۃ) کی عدم تعمیل کو تسلیم کریں گے،

قالوا : ما سلككم فى سقر ؟ قالوا لم نك من المصلّين ولم نك نطعم المسكين ۔

اہل جنّت دوزخ والوں سے سوال کریں گے: کون سی چیز تمہیں دوزخ میں لے جانے کا باعث ہوئی؟ وہ کہیں گے نہ تو ہم نماز پڑھا کرتے تھے نہ ہم مسکین کو کھانا کھلاتے تھے۔

قرآن پاک میں نظر کرنے سے یہ چیز صاف طور سے سامنے آجاتی ہے کہ جس طرح توحید کا اعلان۔ ۔ توحید کا پرچار تمام انبیائے کرام علیہم السلام کی بعثت کا مقصدِ وحید رہا ہے، اسی طرح اعمال مذہبی میں نماز اور زکوٰۃ تمام انبیاء کی تعلیمات اور شرائع کا جزو مشترک رہی ہے۔ تمام انبیائے کرام علیہم السلام خود بھی ان دونوں کے پابند رہے اور

اپنی اپنی امتوں کو بھی ان پر کاربند رہنے کی وصیت فرماتے رہے۔ چنانچہ سورہ انبیاء میں حضرت خلیل اللہ علیہ السلام کو حضرت اسماعیلؑ اور حضرت یعقوب کی پیدائش کی خوش خبری دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

حضرت ابراہیمؑ کی اولاد اور نماز و زکوٰۃ

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ط وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ ٥ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلٰوةِ وَإِيتَاءَ الزَّكٰوةِ وَكَانُوا لَنَا عٰبِدِينَ۔

اور پھر ہم نے اسے (یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام کو) ایک (فرزند) اسحاق عطا فرمایا۔ اور مزید برآں (پوتا) یعقوب۔ ان سب کو ہم نے شایستہ نیک کردار بنایا تھا۔ ہم نے انہیں (انسانوں کی) امامت یعنی پیشوائی عطا فرمائی تھی۔ ہمارے حکم کے مطابق وہ راہ دکھاتے تھے ہم نے ان پر وحی بھیجی کہ وہ ہر طرح کی بھلائی کا کام ہو۔ انجام دیں نیز نماز قائم رکھیں اور زکوٰۃ ادا کریں اور وہ ہماری بندگی میں لگے رہتے تھے

سورۂ مریم میں حضرت اسماعیل علیہ السلام کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے انہی اوصاف کا خصوصیت سے ذکر فرمایا:

وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا۔

وہ اپنے گھر کے لوگوں کو نماز اور زکوٰۃ کا حکم دیتا تھا اور وہ (اپنی ساری باتوں میں) خدا کے حضور پسندیدہ تھا۔

سورۂ مائدہ میں بنی اسرائیل کو ان کا میثاق جو انہوں نے خدا کے ساتھ باندھا تھا ان الفاظ میں یاد دلایا ہے:

وَقَالَ اللّٰهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلٰوةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكٰوةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ۔

اللہ نے فرمایا تھا: دیکھو میں تمہارے ساتھ ہوں۔ (یعنی میری مدد تمہارے ساتھ ہے) اگر تم نے نماز قائم رکھی اور زکوٰۃ ادا کرتے رہے پھر میرے تمام رسولوں پر (جو تمہاری طرف ہدایت کے لیے آتے رہیں گے) ایمان لائے اور ان کی مدد کی اور اللہ کو قرض نیک دیتے رہے (یعنی نیکی کی راہ میں مال خرچ کرتے رہے) تو میں ضرور تم پر سے تمہاری برائیاں محو کر دوں گا۔ (آیت ۱۵)

سورۂ اعراف میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے اور اپنی قوم کے لیے دنیوی اور اخروی بھلائی کی دعا مانگتے ہیں: وَاكْتُبْ لَنَا فِي هٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ اور خدایا اس دنیا کی زندگی میں بھی ہمارے لیے بھلائی لکھ دے اور آخرت کی زندگی میں بھی ہمارے لیے اچھائی کر ہم تیری ہی طرف لوٹ آئے۔ تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے جواب ملتا ہے: فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ۔ پس میں ان لوگوں کے لیے بھلائی لکھ دوں گا جو برائیوں سے بچیں گے اور زکوٰۃ ادا کریں گے اور ان کے لیے جو میری نشانیوں پر ایمان لائیں گے ... (باقی آئندہ)

فضائل قرآنی

(۴)

مزید فضائلِ قرآنی یوں بیان فرمائے کہ: وھو الذی لا تزیغ بہ الاھواء ولا تلتبس بہ الالسنۃ یعنی یہی تو وہ کتاب ہے جس سے نہ خواہشوں میں کجی آتی ہے اور نہ زبان میں لغزش۔

قرآن زیغ ہی تو دور کرنے کو آیا ہے۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس کے ذریعے زیغ اور کجی پیدا ہو؟ انسانی اہواء (خواہشیں) خود غرضی اور مفاد پرستی کی طرف لے جاتی ہیں اور مختلف انسانوں کی خواہشوں میں یقیناً ٹکراؤ اور تناقض پیدا ہوتا ہے اور انسان ہمیشہ اپنی خواہشوں پر چلنا چاہتا ہے جس کے نتیجے میں باہمی تصادم اور فساد فی الارض ظہور پذیر ہوتا ہے۔ یہ خواہشیں انسان کو کہاں کہاں لے جاتی ہیں اس کا اندازہ تو صرف ایک آیت سے ہو سکتا ہے کہ: ارایت من اتخذ الٰھہ ھواہ (کیا تم نے اسے بھی دیکھا ہے جس نے اپنی خواہشوں کو معبود بنا رکھا ہے؟) گویا خواہش انسان کو کفر و شرک تک بھی پہنچا دیتی ہے۔ اس کجی سے بچنے کی ایک ہی شکل ہے اور وہ یہ ہے کہ اپنی خواہشوں کو خدا کی مرضی میں مدغم کر دیا جائے۔ خدا کی خواہش میں اپنی خواہشوں کو گم کر دیا جائے۔ خدا کی مرضی قرآن ہے پس جو قرآن کے پیچھے چلے گا اس میں کجی نہیں آسکتی کیونکہ کجی تو اپنی خواہشوں کے پیچھے چلنے سے پیدا ہوتی ہے جب یہ کجی دور ہو جائے گی تو لازماً انسان ایک سیدھی راہ ہی پر چلنے لگے گا اور بات بھی کرے گا تو زبان سے سیدھی بات نکلے گی کیونکہ قرآن کا حکم بھی یہی ہے کہ: قولوا قولاً سدیدا۔ تلی تلی سیدھی بات کرو۔ جب قرآن کے پیچھے چلنے سے اندرونی میلان و رجحان اور زاویۂ نظر میں راستی پیدا ہوگی تو زبان بھی راست ہوگی۔ اس میں کوئی التباس، کجی اور گڈمڈ نہیں ہوگا۔ التباس تو وہاں پیدا ہوتا ہے جہاں دل میں منافقت ہو اور تلبیس الحق بالباطل" کی کوشش ہو۔ جب قرآن کے پیچھے چلنا ہو اور ظاہر ہے کہ قرآن سراسر حق ہے تو التباس کیسے پیدا ہوگا؟ یہی وہ مضمون ہے جسے اگلے فقرے میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ ولا تلتبس بہ الالسنۃ اس سے زبان میں التباس کی لغزش نہیں آتی۔

آگے ارشاد ہوتا ہے کہ ولا تشبع منہ العلماء۔ اہل علم اس سے سیر نہیں ہوتے۔ یہ ایک ایسی واضح

حقیقت ہے جس پر آج تیرہ صدیوں کی تاریخ گواہ ہے۔ سینکڑوں تفسیریں لکھی گئیں۔ بے شمار گوشوں پر بحثیں ہوئیں لیکن کیا آج تک کوئی یہ کہہ سکا کہ قرآن سے ہم سیر ہو چکے ؟ جتنا غور و فکر کیجئے اسی قدر نئے نئے معارف اور حقائق اور جدید سے جدید نکات زندگی کے راز کھلتے جاتے ہیں۔ اور ہر مفکر ——— عام اس سے کہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم ——— اسی نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ابھی ہم اس بحرِ ناپیدا کنار کے کنارے ہی کھڑے ہیں۔ معلوم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد۔

پھر ارشاد ہوتا ہے کہ ولا یخلق علی کثرۃ الرد۔ بار بار دہرانے سے اس میں کوئی کہنگی نہیں آتی۔ یہ تو ظاہر ہے کہ قرآن سمجھنے کے لیے آیا ہے تاہم اس کی کشش کا یہ عالم ہے کہ کروڑوں انسان ایسے ہیں جو بے غور و فکر روزانہ تلاوت کرتے ہیں۔ وہ اگرچہ اس کا صحیح فائدہ حاصل نہیں کرتے لیکن سینکڑوں ختم کر جانے کے بعد کہنگی انہیں بھی محسوس نہیں ہوتی۔ ہر دور اُن کے لیے پہلے دور کی طرح تازہ اور جدید ہوتا ہے۔ اس سے اندازہ کر لیجئے جو غور و فکر کے ساتھ تلاوت کرتے ہیں (یتلونہ حق تلاوتہ) وہ ہر بار اس کلام الٰہی میں کتنی تازگی اور کیسی زندگی پاتے ہوں گے۔ اخبار، ناول، تاریخ، ادب اور دوسرے علوم و فنون کی کتابیں ایک دو بار پڑھی جاتی ہیں اور رکھ دی جاتی ہیں۔ لغت کی کتاب کوئی بھی شروع سے آخر تک نہیں پڑھتا۔ آسمانی کتابوں کو پوری زندگی میں دو چار بار ختم کرنے والے بھی مشکل سے ملیں گے۔ لیکن قرآن پاک کی پڑھائی کا یہ عالم ہے کہ برٹانیکا انسائیکلوپیڈیا کے مصنفین کو بھی یہ اعتراف کرنا پڑا ہے کہ:

THE MOST READABLE BOOK IN THE WORLD (قرآن دنیا میں سب سے زیادہ پڑھی جانے والی کتاب ہے)۔ کتنی بڑی حقیقت حضورؐ نے بتائی ہے کہ بار بار پڑھنے سے بھی اس میں کہنگی محسوس نہیں ہوتی۔ اس کی تعلیمات ایسی ہیں اور ہر دور میں اس کے احکام مسائل زندگی کا ایسا لاجواب حل پیش کرتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلام آج ہی نازل ہوا ہے۔ گویا ہر بار یہ کلام تازہ ہی رہتا ہے :

چوں کہن گردد جہانِ در برش — می دہد قرآں جہانِ دیگرش

اگر اس میں کہنگی محسوس ہو تو کون ہے جو اسے بار بار پڑھنے کا ورد سر مول لے ؟ اس کی تازگی اور نو تازگی ہی تو ہے جو مزید غور در غور اور فکر در فکر پر مجبور کر دیتی ہے :

چہ حسن ست ایں کہ گر ہر دم رخت اے مہ نظر بینم — ہنوزم آرزو باشد کہ یکبار دگر بینم

آگے ارشاد ہوا کہ ولا تنقضی عجائبہ۔ اس کے عجائب کبھی ختم نہیں ہوتے۔ یہ حقیقت بھی کسی دلیل کی محتاج نہیں۔ اگر اس کے عجائب کسی دور میں بھی ختم ہو جاتے تو اسے وہیں رکھ دیا جاتا اور اسے مزید توجہ کے قابل ہی نہ سمجھا جاتا۔ ہر چیز پرانی ہو جاتی ہے لیکن قرآن وہ کتاب ہے جو بار بار کی تکرار کے باوجود بھی تازہ ہی رہتی ہے۔

اس کے بعد ارشاد ہے کہ وھو الذی لما سمعتہ الجن اذا سمعتہ حتی قالوا " انا سمعنا قرآنا عجبا یھدی الی الرشد فآمنا بہ " یعنی یہی وہ کلام ہے جس کو سن کر جن بھی اس کی انتہا کو نہ پا سکے اور اسے سن کر انہیں کہنا پڑا کہ ہم نے تو ایک ایسا عجیب کلام سنا ہے جو رشد کی طرف لے جاتا ہے اور ہم تو اس پر ایمان لے آئے گئے۔ یہاں جنوں کی حقیقت پر بحث مقصود نہیں۔ بہر حال قوم جن ایمان لائی اور اس کا قول مذکور قرآن میں سورۂ جن کے اندر موجود ہے۔

پھر ارشاد ہوا من قال بہ صدق ومن عمل بہ اجر ومن حکم بہ عدل ومن دعا الیہ ھدی الی صراط مستقیم۔ جس کا قول قرآن کے مطابق ہوگا وہ سچا ہوگا اور جو اس پر عمل کرے گا وہ مستحق اجر ہوگا اور اس کے مطابق فیصلہ کرے گا وہ عادل ہوگا اور جو اس کی طرف دعوت دے گا وہ صراط مستقیم پائے گا۔ اوپر کے تمام ارشادات کا خلاصہ ان چند جملوں میں آگیا ہے اور سچ پوچھئے تو قرآنی فضائل کا سارا سمندر اس کوزے میں سمو دیا گیا ہے۔ قرآن خدا کا کلام یا قول ہے اور قول الٰہی کے متعلق خود کلام الٰہی کی شہادت یوں ہے کہ ومن اصدق من اللہ قیلا ——— ومن اصدق من اللہ حدیثا۔ خدا سے زیادہ کس کی بات سچی ہو سکتی ہے؟ تمام صداقتیں قرآن پاک کے اندر موجود ہیں لہذا جس کی زبان سے کوئی ایسی بات نکلے جو قرآن کے مطابق ہو تو ظاہر ہے کہ وہ سچی حقیقت ہوگی اور ناقابل تردید صداقت ہوگی۔ اسی کو یوں کہا گیا ہے کہ من قال بہ صدق۔ پھر یہ حقیقت ہے کہ قرآن کریم انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لیے ایسے اصول دیتا ہے جو زندگی کو دنیا اور آخرت دونوں میں بامراد، کامیاب اور بارآور بناتے ہیں۔ اجر کا مفہوم صرف آخرت کا ثواب نہیں۔ اجر کا تعلق دنیا و آخرت دونوں ہی کی فلاح سے ہے کیونکہ دنیوی زندگی اخروی زندگی ہی کا ایک حصہ ہے۔ اجر و ثواب ——— خواہ اچھا ہو یا برا دونوں ہی کا اثر پہلے دنیا میں ظاہر ہونا چاہیئے۔ جس اجر و ثواب کا آغاز دنیا میں نہ ہو اس کے متعلق سمجھ لینا چاہیئے کہ آخرت میں بھی اس کا کوئی نتیجہ ظاہر نہ ہوگا۔ دنیا تو آخرت کی کھیتی ہے (الدنیا مزرعۃ الآخرۃ) لہذا کھیتی کے کچھ نہ کچھ آثار دنیا میں ظاہر ہونے چاہیئں۔ اسی مفہوم کو یوں ظاہر کیا گیا ہے کہ من عمل بہ اجر ——— جو اس پر عمل کرے گا وہ (دونوں جہان میں) اجر پائے گا۔

قرآن سراپا عدل بھی ہے۔ نہ خدا ظلم کرتا ہے نہ اس کے کلام میں کوئی ظلم ہے۔ جو کچھ بھی قرآن پاک میں ہے وہ عین عدل ہے اور اس کی ساری تعلیمات عدل و اعتدال ہی پیدا کرنے کے لیے ہیں۔ لہذا جو شخص بھی اپنے فیصلے کی بنیاد قرآن پر رکھے گا وہ عادلانہ ہی ہوگا۔ غیر عادلانہ تو اس وقت ہوتا ہے جب اس کی اساس قرآن کی بجائے کسی اور شے پر ہو۔ قرآن خدا کا تشریعی قانون ہے اور کائنات کی بقا جس طرح خدا کے تکوینی قانون توازن پر

موقوف ہے اسی طرح انسانی معاشرے کی بقا بھی اس کے تشریعی قوانینِ عدل پر منحصر ہے۔ قوانینِ تکوین سے سرمو انحراف بھی موجبِ فساد ہوتا ہے اور معاشرۂ انسانی کا بھی یہی حال ہے۔ جہاں بھی فساد ہے اس کا سبب تشریعی قوانین سے انحراف ہے۔ امن و صلاح صرف قانونِ خداوندی ہی سے قائم رہ سکتا ہے۔ کائنات میں قانونِ تکوینی ہے اور معاشرۂ انسانی میں قانونِ تشریعی ہے۔ اسی مضمون کو حضورؐ نے یوں بیان فرمایا ہے کہ من حکم بہ عدل۔ جو قرآن کے مطابق فیصلہ کرے گا وہ مطابقِ عدل ہوگا۔ یہاں فیصلے کے مفہوم میں تمام طرح کے فیصلے داخل ہیں۔ خواہ وہ انفرادی ہوں یا اجتماعی۔ اپنی ذات سے تعلق رکھتے ہوں یا دوسروں سے۔ اپنی قوم کے بارے میں ہوں یا غیر قوم کے بارے میں۔ جنگ سے متعلق ہوں یا صلح سے۔ غرض زندگی کے ہر موڑ کے لیے قرآنِ پاک نے ہدایات دیدی ہیں۔ ان کو پیشِ نظر رکھ کر جب فیصلہ کیا جائے گا تو لازماً وہ عادلانہ ہی ہوگا۔ اور جو فیصلہ عادلانہ ہوگا وہی امن کا ضامن بھی ہوگا۔

آخری بات جو گویا اس پوری حدیث کا نچوڑ ہے حضورؐ نے یوں فرمائی کہ ومن دعا الیہ ھدی الی صراط مستقیم۔ جو قرآن کی طرف دعوت دے گا وہ صراطِ مستقیم کی طرف ہدایت پائے گا یا وہ صراطِ مستقیم کی طرف راہنمائی کرے گا۔ دونوں معنی صحیح ہیں۔ اسی حدیث میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے کہ وھو الصراط المستقیم۔ صراطِ مستقیم یہی قرآن ہے۔ اس کی مختصر تشریح ہو چکی ہے۔ اس لیے کچھ مزید لکھنے کی ضرورت نہیں۔ ظاہر ہے کہ جب قرآن ہی صراطِ مستقیم ہے تو جو شخص بھی قرآن کی طرف دعوت دے گا اس کی دعوت صراطِ مستقیم ہی کی طرف ہوگی۔

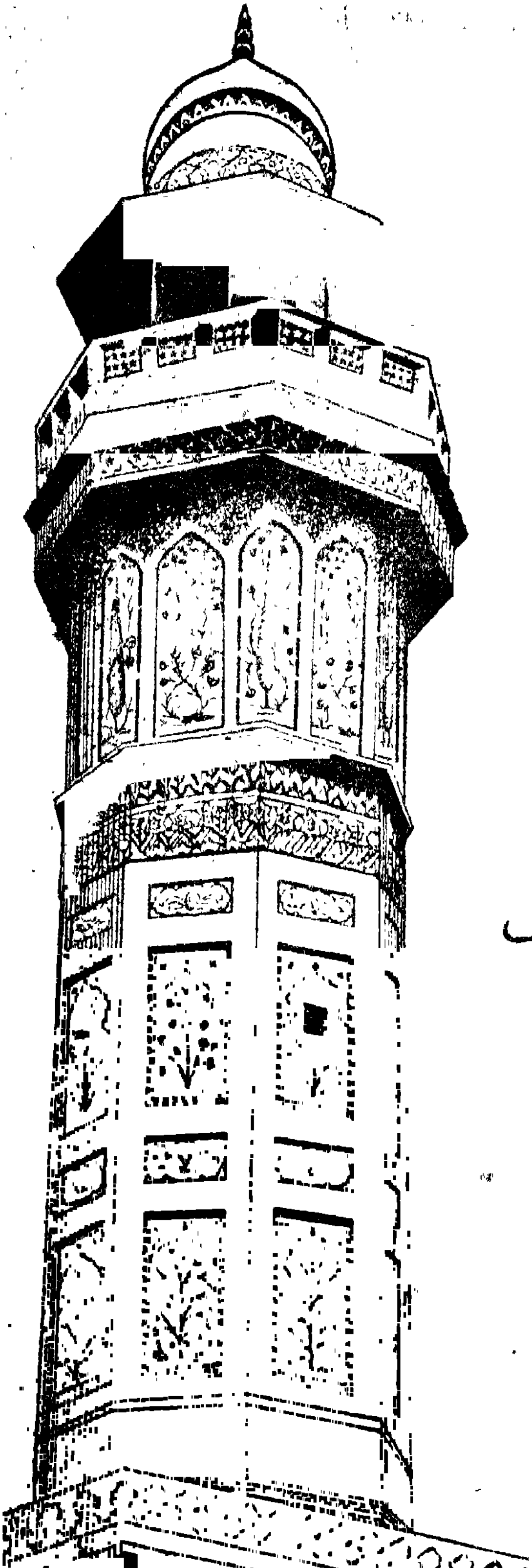
ہاں یہاں ایک حقیقت کو خوب سمجھ لینا چاہیے کہ ہر مسلمان ہر نماز کی ہر رکعت میں اھدنا الصراط المستقیم کہہ کر خدا سے صراطِ مستقیم پر چلائے جانے کی دعا کرتا ہے۔ یہ محض سرسری سی دعا نہیں بلکہ فطرتِ انسانی کی پکار ہے۔ ہر انسان کی فطرت، ہر معاملے میں دراصل صراطِ مستقیم ہی چاہتی ہے۔ صراطِ مستقیم راہِ اعتدال یا نقطۂ اعتدال کا نام ہے جو ہر قدم پر مطلوبِ انسانی ہوتا ہے۔ ہر شخص نمک میں اعتدال چاہتا ہے۔ نہ وہ اتنا زیادہ نمک پسند کرتا ہے جو کڑوا ہو جائے نہ اتنا کم پسند کرتا ہے جو پھیکا معلوم ہو۔ جب اس فطرتِ سلیمہ کے مطالبے کو انسان نظر انداز کر کے ہوس کا شکار ہوتا ہے تو نقصان اٹھاتا ہے۔ فطرتِ سلیمہ چاہتی ہے کہ معتدل مقدار میں کھانا ہو لیکن جب ہوس ناک حد سے زیادہ کھا جاتا ہے تو نقصان بھی اٹھاتا ہے۔ اگر کسی وجہ سے وہ ضرورت سے کم کھاتا ہے جب بھی نقصان پہنچتا ہے۔ اسی غلط روی سے بچنے کے لیے خدا سے صراطِ مستقیم کی توفیق مانگی جاتی ہے۔ یعنی ہمیں اس راستے پر چلا جو فطرتِ سلیمہ کی پکار ہے۔ اور اس راستے پر نہ چلا جس کی طرف فطرتِ سقیمہ لے جاتی ہے۔

(محمد جعفر)

Regd. No. L. 6033 April 1960 رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

ثقافت



مئی ۱۹۶۰ء

مدیر اعلیٰ

پروفیسر ایم ایم شریف

مدیر مسئول

شاھد حسین رزاقی

ثقافت
لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

مئی سنہ ۱۹۶۰ء

جلد ۸ شمارہ ۵

سالانہ
آٹھ روپے

فی پرچہ
بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ
لاہور

ترتیب

طابع و ناشر
شاہد حسین رزاقی

مطبوعہ
انجمن حمایت اسلام پریس لاہور

مقام اشاعت
کلب روڈ لاہور

شاہد حسین رزاقی

تاثرات

غلامی کو ختم کرنے اور عورتوں کو انسانی حقوق دینے کے لیے سب سے پہلے موثر اور عملی اقدام اسلام ہی نے کیا لیکن آج بھی جب کہ اسلام کو صحیح طور پر سمجھنے کا رجحان کافی ترقی کر گیا ہے، لوگوں کے ذہن میں یہ غلط خیال بدستور جما ہوا ہے کہ اسلام غلامی کو مٹانے اور عورتوں کو انسانی حقوق دینے کا شدید مخالف ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ اسلام سے پہلے جن قوموں کو عروج حاصل ہوا ان کی پوری تہذیب نظام غلامی پر قائم تھی۔ اور وہ اس کو ختم کرنا ناممکن خیال کرتی تھیں۔ لیکن اسلام نے اس ناممکن کو ممکن بنا دیا اور غلامی کے مکمل انسداد کی موثر اور قابل عمل تدبیریں اختیار کیں۔ اسی طرح اسلام سے قبل اور اس کے بعد بھی صدیوں تک تمام غیر مسلم معاشروں میں عورت انتہائی پستی کی حالت میں تھی اور ترقی یافتہ قومیں بھی اس کو انسان سمجھنے اور انسانی حقوق دینے پر آمادہ نہ تھیں۔ لیکن اسلام نے عورت کو معاشرتی، سیاسی، اقتصادی ہر قسم کے حقوق دے کر جنسی مساوات کے قیام کی راہ ہموار کر دی۔ مغرب کی ترقی یافتہ قوموں کو اپنی تہذیب کے دامن سے غلامی اور عورتوں کی محکومی کے داغ مٹانے میں جو کامیابی انیسویں صدی میں ہوئی وہ اسلام نے ساتویں صدی میں ہی حاصل کر لی تھی۔ ان تاریخی حقائق کے پیش نظر قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسانی معاشرہ کی اصلاح و ترقی میں اسلام کی ان زبردست کامیابیوں کے باوجود اس کو ان معاشرتی خرابیوں کا ذمہ دار کیوں قرار دیا جاتا ہے جن کو دور کرنے کی موثر عملی تدابیر سب سے پہلے اسلام ہی نے اختیار کیں۔

اس میں شک نہیں کہ اس کا ایک اہم سبب مخالفین اسلام کا جذبۂ عداوت ہے جو اسلام اور مسلمانوں کو بدنام کرنے کے لیے سیکڑوں برس سے گمراہ کن پروپیگنڈہ کا محرک ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ اہم وجہ خود مسلمانوں کا طرز عمل ہے۔ جو اسلام پر اس کے مخالفوں کے غلط الزامات کو بھی صحیح ثابت کر دیتا ہے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں مسلمانوں نے جو معاشرتی انقلاب پیدا کر دیا تھا اس کو جاننے والے تو بہت کم ہیں لیکن آج ان کی کیا حالت ہے یہ سب ہی جانتے ہیں۔ ایسے زمانے میں جب کہ غلامی کو مٹانے کی تحریک ساری دنیا میں پوری شدت سے جاری ہو اگر مسلمان غلاموں کی تجارت میں پیش پیش ہوں اور غلامی کے انسداد میں رکاوٹیں پیدا کریں اور جب دنیا بھر میں غلامی کا خاتمہ ہو جائے تب بھی اگر غلامی باقی رہے تو صرف اس ملک میں جس کو عالم اسلامی کا روحانی مرکز قرار دیا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ لوگوں کے ذہن

میں قدرتی طور پر یہی خیال بیٹھ جائے گا کہ مسلمان اور اسلام غلامی کو برقرار رکھنے کے حامی ہیں اور اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں انتہائی پس و پیش ہوگا کہ غلامی کے انسداد کی موثر اور مناسب تدابیر سب سے پہلے مسلمانوں ہی نے اختیار کی تھیں۔ نئے دور میں غلامی کا ختم ہو جانا لازمی تھا اور کسی ملک میں بھی اس کو برقرار رکھنا ممکن نہ ہو سکا۔ لیکن مسلمانوں کے طرزِ عمل نے اسلام کے بارے میں ایسا غلط اور گمراہ کن خیال پیدا کر دیا جس کو دور کرنا آسان نہیں۔

اب اسی قسم کا غلط طرزِ عمل مسلمانوں نے عورتوں کے بارے میں بھی اختیار کر رکھا ہے جو اس زمانے کا اہم ترین معاشرتی مسئلہ ہے۔ اسلام نے عورتوں کو اس قدر حقوق دیئے ہیں کہ اگر مرد ان کو غصب نہ کر لیتے تو مسلم معاشروں میں عورت کا مرتبہ ترقی یافتہ مغربی ممالک میں عورتوں کے معاشرتی مرتبے سے کمتر نہ ہوتا۔ لیکن اسلام نے عورتوں کو جو حقوق دیئے وہ خود مسلمانوں نے ان سے چھین لیے اور ان کو ہر طرح محکوم و مظلوم بنا کر مطمئن ہو گئے۔ چونکہ تنگ نظر مسلمان اسلام ہی کا نام لے کر عورتوں کو ان کے جائز حقوق سے محروم رکھتے ہیں اور اس غلط طرزِ عمل پر اصرار کرنا اپنا دینی فرض بھی سمجھتے ہیں اس لیے قدرتی طور پر اسلام کے بارے میں غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے اور جن معاشرتی بے انصافیوں اور حق تلفیوں کو ختم کر دینا اسلام کا قابلِ قدر کارنامہ ہے ان ہی کو باقی رکھنے اور ان کی حمایت کرنے کا الٹا الزام خود اسلام ہی پر عائد کر دیا جاتا ہے۔ مسلمانوں کے اس طرزِ عمل نے ایک طرف تو حق و انصاف کے حامیوں کو اسلام سے بدظن کر دیا ہے اور دوسری طرف مسلمان قوموں کی ترقی کی راہ میں شدید رکاوٹیں پیدا ہو گئی ہیں۔ زندگی کے ہر شعبہ میں مسلمان عورت کی حالت پست ہے اور جو قوم اپنی نصف آبادی کو جس کی آغوش میں ساری قوم کی پرورش ہوتی ہے انسانی حقوق اور ترقی کے تمام مواقع سے محروم کر دے وہ کبھی ترقی یافتہ قوم نہیں بن سکتی۔

اسلام نے معاشرہ کا ایک ترقی پذیر اور انقلاب آفریں تصور پیش کیا ہے لیکن اس تصور کو جب عملی شکل دینے کی کوشش کی جاتی ہے تو مسلم معاشرہ کے رجعت پسند اور جمود پرست عناصر کامیابی کی راہ میں شدید مشکلات پیدا کر دیتے ہیں۔ چنانچہ مسلمان عورتوں کی زبوں حالی بھی اسی طرزِ عمل کا نتیجہ ہے۔ یہ لوگ عورتوں کو ان کے وہ جائز حقوق تک دینے کے مخالف ہیں جو اسلام نے عطا کیے ہیں اور معاشرتی اصلاحات کے نفاذ میں طرح طرح کی رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔ یہ روش دین اور ملت دونوں کے لیے نقصان رساں ہے۔ یہ بات تو یقینی معلوم ہوتی ہے کہ زمانے کے تقاضوں نے جس طرح غلامی کو ختم کر دیا اسی طرح عورتوں کی محکومی اور حق تلفی کا بھی خاتمہ ہو جائے گا لیکن جمود پسند طبقہ اسلام کا نام لے کر خود اسلامی تعلیمات کے نفاذ میں جو رکاوٹیں پیدا کر رہا ہے وہ اسلام کی بدنامی کے علاوہ اسلامی اصولوں کے مطابق ایک ترقی پذیر معاشرہ کے قیام میں ناکامی کی بھی ذمہ دار ہیں۔

۵

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

فلسفہ کا آغاز

فلسفہ حیات و کائنات کی ماہیت پر غور و فکر کا نام ہے۔ دنیا میں دین ہر جگہ حکمت سے قبل موجود تھا۔ مظاہر حیات اور مقاصد زندگی کی توجیہہ و تعیین، ارتقا کی ابتدائی منزل میں مذہب کے رنگ میں نمودار ہوتی ہے۔ دیومالا اور صنمیات انسان کی ابتدائی سائنس بھی ہے اور اس کا ابتدائی مذہب بھی۔ یہ توجیہات دینیات اور اخلاقیات کی صورت اختیار کر کے مختلف انسانی شعوب و قبائل میں ہزارہا سال تک مظاہر فطرت کی توجیہہ اور زندگی کا لائحۂ عمل رہیں۔ زندگی کی مادی اور حیاتیاتی کشاکش نے انسان کو اس سے آگے قدم اٹھانے نہ دیا۔ اس قسم کے طویل ارتقا کے بعد کہیں کہیں بعض اقوام میں ایسے اسباب و عوامل پیدا ہوئے اور بعض افراد نے اپنے مذہبی اور توارثی تصورات سے کسی قدر ہٹ کر ماہیتِ کائنات پر غور و فکر شروع کیا اور آزادانہ تفکر کے نتائج نے دینیات کی جگہ لینا شروع کی۔ جس قوم میں مذہبی اور اخلاقی مسلّمات راسخ عقائد کی صورت میں زندگی کے ہر شعبے پر قابض ہوں وہاں حکمت یا فلسفہ کا آغاز نہیں ہو سکتا۔ حکمت آزادانہ مشاہدے اور آزادانہ استدلال ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ بنی اسرائیل میں دینی عقائد کی گرفت بڑی قوی تھی اس لیے اس قوم کے لیے نبوت سے حکمت کی طرف قدم اٹھانا دشوار تھا۔ عرصۂ دراز تک آریاؤں کا بھی یہی حال رہا لیکن ہندوستان میں پہنچ کر کوئی ایک ہزار قبل مسیح کے زمانے میں یہ قوم بود و عدم کے قلزم میں غوطے لگانے لگی۔ دوسری طرف اسی زمانے کے قریب یونانیوں میں ایسا ماحول پیدا ہو گیا کہ بعض افراد کے لیے مسلّمہ عقائد دینی اور صنمیات سے ہٹ کر ماہیتِ کائنات پر غور و خوض ممکن ہو گیا۔ حکمت یونانی کا آغاز ایشیائے کوچک کے شہر ملطیہ میں ہوا۔ ایشیائے کوچک کے ساحل پر یہ شہر بڑی قوت و ثروت کا مالک تھا اور مشرق و مغرب کی تجارت کی گزرگاہ تھا۔ ایسی جگہوں پر متاع تجارت کے لین دین کے ساتھ ساتھ افکار کا تبادلہ بھی ہوتا ہے۔ جو قوم اپنے رسوم و عقائد میں گھری رہنے اور مختلف عقائد و شعائر والی دیگر اقوام سے بے تعلق ہو اس کے افکار میں تنگی اور جمود کا پیدا ہو جانا لازمی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس وسیع پیمانے کی تجارت ثروت آفرینی بھی کرتی ہے اور فرصت آفرینی بھی، اور ثروت و فرصت کے ملاپ سے بعض طبقوں اور بعض افراد میں عقائد کی گرفت ڈھیلی ہو جاتی ہے۔ چشم تنگ کثرتِ نظارہ سے وا ہو جاتی ہے۔ افکار و عقائد کے تصادم سے تشکیک پیدا ہوتی ہے اور تشکیک فکر کے لیے تازیانہ بن جاتی ہے۔ ذہین اقوام اور ذہین افراد فرصت کی بدولت حکمت و تہذیب کو

فروغ دیتی ہیں متفاردن نے اسی شہر ملطہ میں دولت اندوزی کی۔ لیکن اسی شہر میں بعض مفکرین نے حکمت کے خزانے جمع کرنے شروع کر دیے۔

انسان کی نظر باطن سے پہلے خارج پر پڑتی ہے۔ جسم نظر آتا ہے روح نظر نہیں آتی۔ مادّہ ایک پائدار حقیقت معلوم ہوتی ہے اور اس کے مقابلے میں نفس اور ذہن، مادّہ اور حرکت کے عوارض معلوم ہوتے ہیں۔ یونانیوں میں حکمت کا آغاز اس سوال سے پیدا نہیں ہوا کہ میں کیا ہوں اور زندگی کا مقصد کیا ہے بلکہ اس سوال سے کہ یہ کائنات اور موجودات جو اس قدر متنوّع اور متغیّر ہے اس کی اصلیت کیا ہے۔ خارج کی توجیہ کرتے ہوئے بھی فطرت انسانی اس یقین کے ساتھ آغاز کرتی ہے کہ یہ کثرت اعتباری اور مجازی ہے اور اس کی ماہیت کسی قسم کی وحدت ہے۔ وجودِ حقیقی کوئی ایک ہی شے ہے جو مختلف صورتیں اختیار کرنے پر بھی الآن کما کان موجود ہے۔ وہ ایک شے کیا ہے جس سے کائنات کی ہر چیز بنتی ہے۔ وہ کیا چیز ہے جو ہر ظاہر کا باطن ہے۔ کہتے ہیں کہ طالیس ملطی سب سے پہلا یونانی حکیم تھا جس نے اس قسم کے تفکّر کا آغاز کیا۔ اس حکیم کے متعلق یقینی طور پر کچھ معلوم نہیں ہو سکتا۔ کہتے ہیں کہ وہ بڑا ہیئت دان تھا اور ستاروں کو دیکھتے دیکھتے وہ گردوپیش سے ایسا بے خبر ہوا کہ کنوئیں میں گر گیا۔ ایک روایت اس کے برعکس یہ بھی ہے کہ یہ دیوانہ بکار خویش ہوشیار تھا فصلوں کے متعلق دوسروں سے زیادہ علم رکھنے کی وجہ سے اس نے زیتون کی تمام فصل کا پیشگی سودا کر دیا اور اس سے بہت دولت پیدا کی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ فوجی انجنیئر تھا اور فاردن کی ایک مہم میں اس کے ہمراہ تھا اور اس نے دشمن کو زک دینے کے لیے ایک دریا کا رخ بدل دیا۔ اس کی سیاست دانی کے قصے بھی مشہور ہیں کہ اس نے ایونیائی شہری مملکتوں کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ ایک وفاق قائم کر کے غنیم کے مقابلے میں اپنی آزادی کو محفوظ کر لیں۔ تاریخ حکمت میں اس کی بابت صرف یہی کام کی بات ملتی ہے کہ اس نے کہا کہ کائنات میں پانی ہی ہر شے کی اصل اور علت ہے۔ یہ نتیجہ فکر کچھ ایسا اہم معلوم نہیں ہوتا کہ اس کی بنا پر کسی مفکّر کو حکیم اوّل قرار دیں لیکن جواب کے مقابلے پر اس کا سوال زیادہ اہم ہے اور یہ انداز فکر ارتقائے حکمت میں بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ کسی فکری علت میں سے فطرت کے مظاہر کی توجیہ کی جائے۔ گویا اس انداز فکر سے فوق الفطرت دیوتاؤں یا قوتوں سے مظاہر کی توجیہ کا باب ختم ہو گیا۔ مذہبی، اخلاقی اور توہماتی تصورات سے مرکب نظریاتِ تکوین قدیم مذاہب میں جابجا موجود تھے۔ آریاؤں میں، بنی اسرائیل میں اور یونانیوں میں کونیاتی تصوّرات پائے جاتے تھے لیکن تصوّر اور توہم کی اس آمیزش سے حکمت پیدا نہیں ہو سکتی۔

طالیس کی اس توجیہ کو مادیت کا فلسفہ نہیں کہہ سکتے۔ یہ فلسفہ نہ مادیت ہے اور نہ روحیت کیونکہ اس منزل پر ابھی مادہ اور روح کی تفریق کا کچھ احساس نہیں ہے جو کچھ بھی ہے وہ مادہ بھی ہے اور جان بھی اور روح بھی۔ یہ بات ایک حد تک قابل فہم ہے کہ طالیس نے پانی کو کیوں کائنات کا جوہر قرار دیا۔ اس نے سوچا کہ جوہر اصلی وہی ہو سکتا ہے جو مختلف

صورتیں اختیار کر سکے اور ہر سانچے میں ڈھل سکے۔ پانی ٹھوس بھی بن جاتا ہے اور سیال بھی، اس کے علاوہ وہ بھاپ بن کر ہوا کی صورت بھی اختیار کر لیتا ہے۔ مزید برآں زندگی خواہ وہ نباتی ہو اور خواہ حیوانی پانی کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ پانی کی اس ہمہ گیر صفت اور قوت کی طرف اسلامی تعلیم میں بھی ایک اشارہ موجود ہے کہ عرش الٰہی پانی پر قائم ہے۔ اگر عرش سے خلاقی کی قوت مراد لی جائے تو سمجھ میں آسکتا ہے کہ عرش کے پانی پر ہونے کے کیا معنی ہیں سورج پانی ہی سے بادل کو بناتا اور زمین پر برساتا ہے جس سے طرح طرح کی روئیدگی پیدا ہوتی ہے۔

اس کے بعد ایک دوسرے حکیم ملطی نے تفکّر میں ایک قدم آگے بڑھایا۔ اس نے طالیس کے نظریہ کو اس لیے ناقص قرار دیا کہ اس نے عناصر میں سے ایک عنصر کو اساسِ کائنات بنا دیا۔ اس نے کہا کہ عالم مظہرِ عالمِ اضداد ہے۔ یہاں تر بھی ہے اور خشک بھی، سرد بھی ہے اور گرم بھی۔ جوہر کائنات ایک ایسی وحدت ہونا چاہیئے جو اضداد سے ماورا ہو۔ وہ ظاہری اضداد کا سرچشمہ بھی ہو اور ان میں پھر عدل اور توازن بھی قائم رکھ سکے۔ اگر اضداد کی تہ میں یہ وحدت عادلہ موجود نہ ہو تو کوئی ایک عنصر یا کوئی ایک صفت موجودات پر چھا کر اس کو فنا کر دے گی۔ اس نے کہا کہ کوئی ایک عنصر انتہائی علت اور اصلی جوہر نہیں ہے بلکہ تمام عناصر ایک لامحدود جوہر کے مظاہر ہیں۔ اس لامحدود جوہر میں سے لامحدود عالم پیدا ہو سکتے ہیں۔ طالیس سے وہ اس حد تک اتفاق کرتا ہے کہ نباتی اور حیوانی زندگی پانی سے ظہور میں آئی۔ آدمی پہلے مچھلی کی طرح تھا اس کے بعد ماحول سے تطابق کی ضرورت نے زمین پر بھی زندگی ممکن کر دی۔ اس نظریہ میں اس نے جدید نظریہ ارتقا کی پیش بیانی کی ہے۔ سائنس کی اتنی ترقی کے بعد انسان اسی خیال پر واپس آگیا ہے۔ کیا انکسی مینڈر کے اس نظریہ کو مادیت کہہ سکتے ہیں؟ اس لحاظ سے اس کو مادیت کہنا درست ہوگا کہ اس میں فطرت کی توجیہہ کسی ذی شعور نفس یا روح سے نہیں کی گئی۔ لیکن جس اصلی جوہر کو مادی مظاہر اور عناصر سے ماورا اور لامتناہی قرار دیا گیا ہے کیا اسے مادہ کہہ سکتے ہیں؟ جدید طبیعیات میں مادے کی ماہیت کی تحقیق نے علمائے طبیعیات کو اس نظریہ تک پہنچا دیا جہاں مادہ کوئی مستقل اور ٹھوس حقیقت نہیں رہا بلکہ زمان و مکان کی اضافات اور ریاضیاتی تصورات کا تار و پود بن کر کسی غیر مادی حیثیت سے متمائز نہیں رہا۔ انکسی مینڈر کا ماورائے عناصر مادہ بھی فطری عناصر سے ماورائے ایک فوق الفطرت لامتناہی جوہر رہ جاتا ہے جسے اگر نفس نہ کہہ سکیں تو بھی عام طبیعیاتی معنوں میں مادہ کہنا بھی دشوار ہے۔ صورت از بے صورتی آمد برون۔ مادے کی صورتوں کا کوئی قانون اس بے صورتی پر قابل اطلاق نہیں ہو سکتا جو تمام اضداد و صفات کا سرچشمہ، لیکن ان سب سے ماورائے ہے۔ طالیس نے وحدت کی تلاش میں ایک عنصر کو ماخذ اور اصل قرار دیا انکسی مینڈر کا جوہر اصلی تمام عناصر اور ان کی صفات سے منزّہ اور بالاتر ہو گیا۔

طبیعیات سے نفسیت، روحیت یا الوہیت کی طرف بڑھتے ہوئے ریاضیات ایک منزل سر راہ ہے۔ حقیقت اشیا

حقیقت تصورات، ماہیت تصورات سے حقیقت نفس کا عرفان اور نفس انسانی سے نفس کلی کی معرفت ارتقائے حکمت کی مختلف منزلیں ہیں۔ فکر یونانی دو تین صدیوں کے عرصے میں کائنات کے طبعی جوہر سے لے کر نفس کل اور عقل کل تک پہنچ گیا۔ طبیعی فلاسفر کے بعد فیثاغورس آتا ہے جسے اشیا کی ماہیت، ریاضیات میں نظر آئی۔ اس نے کہا کہ ہر شے کی ماہیت عدد اور تناسب اور مقدار ہے۔ ہر شے ریاضیاتی اصول سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اس لیے ہر طبیعی مظہر کی حکیمانہ توجیہ ریاضیات ہی سے ہو سکتی ہے۔ اشیا ریاضیات کی ظاہری صورتیں ہیں۔ ریاضیات تصوراتِ ازلیہ پر مشتمل ہے۔ جدید طبیعی سائنس نے اس خیال کی بھی تصدیق کر دی۔ طبیعیات کو ریاضیات سے الگ نہیں کر سکتے۔ علم ہیئت بھی ریاضیات ہی کی ایک شاخ ہے جس طبیعی علم میں جتنا دخل ریاضیات کو حاصل ہوا اتنا ہی وہ علم یقینی بن جاتا ہے۔ حکمائے یونان میں فیثاغورس کو ایک بہت بڑا درجہ حاصل ہے۔ ایک طرف اس نے یہ بتایا کہ طبیعی سائنس کی اساس کیا ہے اور دوسری جانب اس نے افلاطون کی عقلیت اور تصوریت کے لیے راستہ صاف کر دیا۔ یونانی حکمت ریاضیات کے راستے سے افلاطونی نفسیت اور عقلیت کی طرف بڑھی افلاطون اپنی اکاڈمی میں کسی ایسے طالب علم کو شریک نہ کرتا تھا جو ریاضیات سے واقف نہ ہو۔ ریاضیات کی تعلیم اس کا مقصد نہیں تھا لیکن وہ عقلی مابعد الطبیعیات کی تعلیم کے لیے اس کو لابدی سمجھتا تھا کہ ریاضیات سے واقف ہو کر طالب علم اشیا کی مادیت کی گرفت سے آزاد ہو جائے۔ ریاضیاتی تصورات جو تمام مادی اشیا کی اصل ہیں وہ خود مادی نہیں بلکہ عقلی تصورات ہیں جو غیر متبدل ازلی حقائق ہیں۔ اشیا اور حوادث میں کون و فساد ہے لیکن ریاضی کے اصول غیر متبدل اور ازلی ہیں۔ انکسی مینڈر پر صرف اتنا انکشاف ہوا تھا کہ جوہر لا متناہی جو تمام عناصر و اشیا کی اصل ہے وہ لا متناہی اور عناصر و اشیا سے ماورا ہے۔ فیثاغورس نے اس ازلی حقیقت کو پا لیا جو مادہ اور اس کے تغیرات میں موجود ہے اور اس کے بغیر کوئی شے وجود پذیر نہیں ہو سکتی۔ متغیر مادی وجود غیر متغیر اور غیر مادی حقیقت سے سرزد ہوتا ہے۔ فیثاغورث نے افلاطون کی عظیم الشان تصوریت کے لیے راستہ صاف کر دیا۔ افلاطون کے ہم عصر دیمقراطیس کی تعلیم میں مادیت نے پھر ایک منظم تعلیم پیش کی۔ لیکن فیثاغورس کے بعد غیر مادی عقلیت اور تصوریت حکمت کے ضمیر میں داخل ہو گئی۔

پروفیسر محمد عثمان

پردے کے شرعی حدود

کیا مسلمان عورت کو باہر نکلنے پر چہرہ اور ہاتھ کھلے رکھنے کی اجازت ہے؟ اور کیا وہ گھر کی ذمہ داریوں کے علاوہ معاشرے میں معاشی، تمدنی یا سیاسی نوعیت کی کوئی ذمہ داری بھی قبول کر سکتی ہے؟ یہ دو سوال ہماری تعمیرِ نو کے نقطۂ نظر سے جس قدر اہم ہیں اسی قدر ان کے بارے میں ہمارے درمیان شدید اختلاف رائے پایا جاتا ہے ایک گروہ کا نظریہ یہ ہے کہ چہرہ اور ہاتھ پردے کے شرعی حدود سے باہر ہیں اور کتاب و سنت نے مسلمان عورت پر ایسی کوئی قدغن نہیں لگائی جس کی رو سے اسے کوئی معاشی، تمدنی یا سیاسی ذمہ داری قبول کرنے سے روکا گیا ہو۔ دوسرا گروہ اس کے عین برعکس رائے رکھتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان اہم سوالات کے بارے میں ہمیں قرآن حکیم اور سنت نبوی سے کیا رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔

جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے اور اس مضمون میں اسی سے بحث کی جائے گی، قرآن حکیم میں ہمیں دو حکم ملتے ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) وقل للمومنٰت یغضضن من ابصارھن و یحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا ولیضربن بخمرھن علیٰ جیوبھن (النور)

اور مومن عورتوں سے کہہ دو کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی عصمت کی حفاظت کریں اور اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے اس زینت کے جو خود ظاہر ہو جائے اور وہ اپنے سینوں پر اپنی اوڑھنیوں کے بکل مار لیا کریں۔

(۲) یاایھا النبی قل لازواجک وبنٰتک و نسآء المومنین یدنین علیھن من جلابیبھن ذالک ادنیٰ ان یعرفن فلا یوذین۔ (الاحزاب)

اے نبی! اپنی بیویوں، اور بیٹیوں اور مسلمان عورتوں سے کہو کہ اپنے اوپر اپنی چادروں کے گھونگھٹ ڈال لیا کریں۔ اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ پہچانی جائیں گی اور ان کو ستایا نہ جائے گا۔

پہلی آیت میں دو باتیں بالخصوص غور طلب ہیں۔ اول یہ حکم کہ مومنات اپنی نظریں نیچی رکھیں اور دوم الا ما ظھر منھا کے مفہوم کا تعین۔ علمائے قدیم و جدید میں جو حضرات چہرے اور ہاتھ کو پردے کے لازمی حدود سے باہر سمجھتے ہیں پہلی دلیل تو یہی دیتے ہیں کہ اگر چہرہ چھپائے رکھنا ہی مقصود تھا تو نگاہیں نیچی رکھنے کے حکم کی ضرورت پھر

کیا تھی؟ نظریں نیچی رکھنے کی پابندی تو اسی صورت میں عائد کی جا سکتی ہے جب آنکھیں چار ہونے کا امکان باقی ہو۔ جب چہرہ چھپا ہوا ہو تو نظروں کے اٹھنے کا سوال کہاں باقی رہتا ہے۔ لہذا غضِ بصر کا خود اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود چہرے کا چھپانا نہیں بلکہ بیباک نگاہی کو روکنا ہے۔ اس کے بعد الا ما ظہر منہا کی طرف آیئے۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ مسلمان عورتیں اپنی زینت چھپائیں سوائے اس کے جس کا ظاہر ہونا قدرتی اور ناگزیر ہے۔ جو لا محالہ ظاہر ہی رہنے والی ہے۔ ائمہ کرام اور علمائے سلف میں سے بے شمار نے اس سے مراد چہرہ اور ہاتھ لیے ہیں اور بیشتر نے ذیل کی مستند احادیث سے استدلال کیا ہے:

۱۔ رسول اکرمؐ نے فرمایا "جب عورت بالغ ہو جائے تو اس کے جسم کا کوئی حصہ نظر نہیں آنا چاہیئے، سوائے چہرے اور کلائی کے جوڑ تک ہاتھ کے۔ (ابوداؤد)

۲۔ حضرت عائشہؓ کا بیان ہے کہ اسماء بنت ابوبکرؓ یعنی حضرت عائشہؓ کی بہن ایک مرتبہ حضورؐ کی خدمت میں باریک کپڑے پہنے ہوئے حاضر ہوئیں۔ آپؐ نے ان کو دیکھ کر منہ پھیر لیا اور فرمایا "اسماء! جب عورت جوان ہو جائے تو مناسب نہیں کہ اس کے جسم میں سے کچھ نظر پڑے سوائے "اس کے اور اس کے"" اور یہ کہہ کر آپؐ نے اپنے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا۔ (ابن ماجہ)

۳۔ حضرت عائشہؓ بیان کرتی ہیں کہ میں اپنے بھتیجے عبداللہ بن الطفیل کے سامنے زینت کے ساتھ آئی تو آپؐ نے اسے ناپسند کیا اور فرمایا "جب عورت بالغ ہو جائے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ اپنے جسم میں سے کچھ ظاہر کرے سوائے چہرے کے اور سوائے اس کے اور یہ کہہ کر آپؐ نے اپنی کلائی پر اس طرح ہاتھ رکھا کہ آپ کی گرفت کے مقام اور ہتھیلی کے درمیان صرف ایک مٹھی بھر جگہ باقی تھی۔ (ابن جریر)

ان احادیث سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ قرآن حکیم نے الا ما ظہر منہا میں جو استثنار رکھی ہے اس سے حضور اکرمؐ نے چہرہ اور ہاتھ مراد لیے ہیں ورنہ ایک دو نہیں متعدد بار اور متعدد موقعوں پر آپؐ کا اس قدر واضح اور کھلے لفظوں میں یہ فرمانا کہ جوان عورت کے جسم سے سوائے چہرے اور ہاتھ کے کچھ نظر نہیں آنا چاہیئے اور کس بنا پر ہو سکتا تھا۔

اب دوسری آیت پر غور کیجئے۔ اس میں بھی دو امور توجہ طلب ہیں۔ اول یہ کہ یدنین علیھن من جلابیبھن کے کیا معنی ہیں؟ اور دوم یہ کہ اس آیت کے مفہوم و مقصود میں فلا یؤذین (تاکہ ان کو ستایا نہ جائے) کا کیا مقام ہے؟ جو علمائے کرام ہاتھ اور چہرے کو پردے کے لازمی حدود سے باہر سمجھتے ہیں وہ پہلے حصے کا ترجمہ یوں کرتے ہیں، وہ اپنی چادریں اپنے اوپر لپیٹ لیا کریں" اپنے اوپر اپنی چادریں نزدیک کر لیں" اور جو حضرات چہرے اور ہاتھ کو پردے کے اندر شمار کرتے ہیں وہ اس کا ترجمہ یوں کرتے ہیں "اپنے اوپر چادروں کے گھونگھٹ ڈال لیا کریں" اپنی چادروں کو اپنے

اوپر لٹکا لیا کریں"۔ جہاں تک آیت کے لفظوں کا تعلق ہے وہ دونوں مفہوم کا ساتھ دے سکتے ہیں۔ جلباب بڑی چادر کو کہتے ہیں۔ اور یدنین، ادناء (دنی) سے ہے جس کے معنی قریب کرنے، نزدیک کرنے اور اپنی طرف کھینچنے کے ہیں۔ اور جلباب کے ساتھ جب یہ فعل آئے گا تو ظاہر ہے کہ اس کے معنی اچھی طرح اوڑھ لینے کے ہوں گے۔ اب یہ آپ کے مذاق پر ہے چاہے اسے "گھونگھٹ" کہہ لیں، چاہے اسے اچھی طرح لپیٹ لینا سمجھ لیں۔ مگر جہاں تک اس آیت کے معاشرتی اطلاق کا تعلق ہے اس میں اہم ترین نکتہ فلا یوذین کا ہے۔ یہ گھونگھٹ نکالنا کیوں؟ یہ اچھی طرح لپیٹنا کس لیے؟ یوں اوڑھنے کی غرض کیا؟ اس لیے کہ شریر النفس اور اوباش لوگ مومنات کو تنگ نہ کریں۔ ان سے چھیڑ خانی نہ کریں۔ یہ بات قدرے وضاحت طلب ہے۔

آیت زیرِ نظر سورۂ احزاب سے ہے جو جنگ احزاب کے بعد ۵ھ میں نازل ہوئی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اسلام کی سیاسی اور اخلاقی قوت ابھی مستحکم نہیں ہوئی تھی (یہ استحکام فتح مکہ کے ساتھ ۸ھ میں حاصل ہوا) اور مدینہ میں ابھی منافقین اور یہود کا زور ٹوٹا نہیں تھا۔ وہ مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی طاقت سے جلتے تھے اور ان کے دلوں میں حسد اور کینے کی آگ برابر سلگ رہی تھی۔ جنگ احزاب سے جب ان کے ناپاک ارادوں کی تکمیل نہ ہوئی تو ان میں سے بعض اوچھے ہتھیاروں پر اتر آئے اور مسلمانوں کو پریشان کرنے کے لیے انہوں نے جھوٹی افواہیں پھیلانا اور نیک مردوں اور عورتوں کے خلاف تہمتیں تراشنا شروع کر دیں۔ ساتھ ہی جب اور جہاں موقع مل جاتا وہ مسلمان عورتوں پر آوازے کستے اور ان سے بدگوئی کرتے تھے۔ قرآن حکیم نے اس صورت حال سے نپٹنے کے لیے ایک طرف تو منافقین و یہود کو خبردار کیا کہ اگر وہ اپنی مذموم حرکتوں سے باز نہ آئے تو ان کا انجام سخت عبرت ناک ہوگا۔ اور دوسری طرف مسلمان عورتوں کو ہدایت کی کہ وہ اپنے اوپر بڑی سی چادر اوڑھ کر اس انداز سے باہر نکلیں کہ شرارت پسندوں کو شرارت کا کم سے کم موقع ملے۔

میں نے اوپر جن باتوں کا تذکرہ کیا ہے ان کی تصدیق کے لیے ہمیں کہیں دور جانے کی ضرورت نہیں۔ اس کے لیے صرف آیت زیرِ نظر کے سیاق و سباق پر ایک نظر ڈال لینا کافی ہوگا۔ میں دو آیات زیرِ بحث آیت سے پہلے کی اور دو آیات بعد کی یہاں پیش کرتا ہوں۔ اس سے قارئین پر قرآن حکیم کے اس حکم کا پس منظر اور غرض و غایت خود بخود روشن ہو جائے گی۔ اور اس کا بخوبی سمجھ لینا آسان ہو جائے گا۔ ارشاد ہوتا ہے:

"جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا دیتے ہیں دنیا اور آخرت میں ان پر لعنت کی ہے اور ان کے لیے ذلت کا عذاب تیار کیا ہے اور جو لوگ مومن مردوں اور عورتوں کو بغیر ان کی کسی خطا کے ایذا دیتے ہیں انہوں نے صریح بہتان اور گناہ (کا بوجھ) اپنے اوپر اٹھایا۔ اے نبی اپنی بیویوں اور بیٹیوں سے اور مومنوں کی عورتوں سے کہہ دو کہ (باہر نکلتے وقت) اپنی چادریں اپنے اوپر لپیٹ لیا کریں۔ اس سے ان کا سرِ نظر پہچانا جانا زیادہ قرین قیاس ہے۔ پھر ان کو ایذا نہ دی جائے

گی۔ اور اللہ بخشنے والا اور کرم کرنے والا ہے۔

"اگر منافق اور وہ لوگ جن کے دلوں میں روگ ہے اور وہ جو مدینہ میں جھوٹی افواہیں پھیلاتے ہیں اپنی حرکات سے باز نہ آئے تو ہم تم کو ان پر مسلط کر دیں گے۔ پھر وہ اس شہر میں تمہارے ہمسائے میں زیادہ عرصے تک ٹھہرنے نہ پائیں گے۔ یہ ملعون جہاں ہوں گے پکڑے جائیں گے اور قتل کیے جائیں گے۔" (الاحزاب: ۶۰-۱۰)

آپنے دیکھ لیا کہ اس وقت مدینہ میں منافقین کا ایک گروہ ایسا موجود تھا جو ایک سوچی سمجھی اسکیم کے تحت مومن مردوں اور عورتوں کو "ایذا" دیتا تھا۔ اور ان کے بارے میں طرح طرح کی افواہیں پھیلاتا تھا۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ کے خلاف تہمت تراشی کا واقعہ بھی اسی زمانے میں اور انہی شر پسندوں کی بدولت پیش آیا۔ انہی لوگوں کے "شر" سے بچنے کے لیے اللہ تعالٰے نے مسلمان عورتوں کو جلباب اوڑھنے کا حکم دیا۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی معاشرے میں منافقین جیسا بدقماش گروہ یا راستہ چلتی عورتوں کو تنگ کرنے والا طبقہ مفقود ہو تو کیا وہاں بھی مومنات پر جلباب کا استعمال ضروری ہوگا؟ قرآن نے جلباب کی جو غرض بتائی ہے وہ اوباش لوگوں کی "ایذا رسانی" سے محفوظ رہنا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر کوئی ایذا دینے والا ہی نہ ہو تو جلباب کی ضرورت باقی نہیں رہنی چاہیئے۔

لیکن اس سلسلہ میں دو اہم سوال ابھی باقی ہیں جن کا جواب دیئے بغیر آیت مذکورہ کا مطالعہ مکمل نہیں ہو سکتا۔ اوّل یہ سوال کہ کیا عورتوں کو ایذا پہنچانے کی اخلاقی برائی کا سدِّباب کرنا معاشرے میں ممکن ہے؟ اور دوسرا یہ کہ کیا قرآن حکیم ہم سے اس برائی کو اپنے معاشرے سے دور کرنے کا مطالبہ کرتا ہے؟ پہلا سوال اس لیے اٹھایا گیا ہے کہ اگر راستہ چلتی عورتوں پر آوازے کسنا اور ان سے بدگوئی کرنا انسان کی سرشت میں داخل ہو اور اُس کا دور کرنا فطری اعتبار سے ناممکن ہو تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں مومنات کو جلباب کی ضرورت دائماً اور مستقلاً ہوگی اور کسی زمانے میں اور کسی حال میں بھی اس سے مفر نہ ہوگا۔ لیکن اگر یہ صورت نہیں تو جلباب کا استعمال یا عدم استعمال سوسائٹی کی ذہنی اور اخلاقی سطح پر موقوف ٹھہرے گا۔ ظاہر ہے کہ کوئی ہوش مند شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ بے خطا عورتوں پر تہمت تراشنا، ان پر آوازے کسنا اور اس قبیل کی دوسری نازیبا حرکات کا ارتکاب انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ یہ عادتیں بُری صحبت، غلط تربیت اور سفلی محرکات سے پیدا ہوتی ہیں اور مناسب تربیت اور صحت مند ماحول سے دور کی جا سکتی ہیں۔ آج بیسیوں قوموں نے اپنے اندر سے اس قباحت کو یکسر مٹا کر اور اپنے افراد میں عورت کا احترام پیدا کر کے عملاً ثابت کر دیا ہے کہ یہ بدقماشی انسانی فطرت کا حصہ نہیں بلکہ اس کا بگاڑ ہے اور اسے اچھی تعلیم و تربیت سے بآسانی درست کیا جا سکتا ہے۔ خود قرآن حکیم نے منافقین کو خبردار کیا ہے کہ اگر وہ ان حرکات سے باز نہ آئے تو ان کا انجام عبرت ناک ہوگا۔ ظاہر ہے اگر اس فعل سے باز رہنا

مقتضائے فطرت کے خلاف ہوتا تو اللہ تعالیٰ جو کسی نفس کو کسی ایسی بات کا مکلف و پابند نہیں کرتا جو اس کی طاقت سے باہر ہو یہ مطالبہ ہی کیوں کرتا۔

اور دوسرا سوال اس لیے اٹھایا گیا ہے کہ اگر جلباب کا استعمال یا عدم استعمال ماحول کی ذہنی اور اخلاقی سطح پر موقوف ہے تو پھر دیکھنا ہے کہ قرآن حکیم کا منشا یہ ہے کہ یہ برائی، یہ عورتوں کو دق کرنے کی بے ہودہ خصلت مسلم معاشرے میں ہمیشہ باقی رہے اور اس سے محفوظ رہنے کے لیے عورتیں جلباب کا استعمال کرتی رہیں۔ یا یہ کہ دیگر اخلاقی برائیوں کی طرح اس کا بھی اپنے درمیان سے قلع قمع کر دیا جائے؟ قرآن نے اس قماش کے لوگوں سے انتہائی بیزاری اور نفرت کا اظہار کیا ہے۔ ان پر لعنت کی ہے اور ان کے لیے ذلت ناک عذاب کی خبر سنائی ہے۔ صرف یہی بات اس امر کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بدترین اور انتہائی قابل نفرین برائی ہے جسے مسلم معاشرے میں ابھرنے کا موقع ہی نہیں ملنا چاہیئے۔

الغرض اس آیت اور اس کے سیاق و سباق پر آپ جس قدر غور کریں گے اسی قدر یہ حقیقت آپ کے قلب و ضمیر پر روشن ہو جائے گی کہ ہمارا اصل کام جلباب کو تا ابد قائم رکھنا نہیں بلکہ اپنے درمیان سے غنڈہ گردی اور بدمعاشی کو ختم کر دینا ہے۔ البتہ جب اور جہاں بدقسمتی سے یہ صورت موجود ہو وہاں مومنات پر جلباب کا استعمال لازم ٹھہرے گا۔

ان تصریحات کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جو لوگ ان کھلے حقائق کے باوجود چہرہ چھپانے پر سختی سے زور دیتے ہیں بھلا ان کے پاس عقلی دلائل اور شرعی جواز کیا ہے؟ ہمارے ملک میں اس طبقہ کی سب سے اچھی اور وقیع نمائندگی مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کرتے ہیں۔ لہذا متذکرہ بالا سوال سے بحث کرنے کے لیے ہم ان کی تحریروں کا جائزہ لیتے ہیں۔

مولانا مودودی نے اپنی کتاب "پردہ" میں اسلامی پردے کے متعلق جو نظریہ پیش کیا ہے وہ میرے خیال میں سورۃ الاحزاب کی مفصلہ بالا آیت کے ادھورے اور نامکمل مطالعہ پر مبنی ہے کیونکہ انہوں نے اس آیۂ شریفہ سے چہرے کے چھپانے کا حکم تو لے لیا مگر ان حقائق و واقعات کو یکسر نظر انداز کر دیا جو اس حکم کا سبب بنے تھے۔ اور جن کو پیش نظر رکھے بغیر نہ اس کی غرض و غایت سمجھ میں آسکتی ہے اور نہ حدود و ثغور کا پتہ چل سکتا ہے۔ مولانا مودودی اس آیت کو اس کے سیاق و سباق سے کاٹ کر یہاں لائے ہیں اور اس کے ترجمے سے یہ ثابت کر کے کہ "یہ آیت خاص چہرے کو چھپانے کے لیے ہے" (پردہ ۲۰۹) آگے بڑھ گئے ہیں۔ وہ ایک لمحہ کے لیے بھی رک کر نہ یہ دیکھتے ہیں کہ یہ آیت کب اتری؟ کن حالات میں اتری؟ کس غرض و غایت سے اتری؟ اور نہ اس بات پر ہی غور کرتے ہیں کہ اس کے ساتھ والی آیات اس کے پس منظر اور پیش منظر پر کیا روشنی ڈالتی ہیں اور بہ حیثیت مجموعی ہمیں ان سے کیا رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔ وہ فقط آیت کے اس حصے سے سروکار رکھتے ہیں جو ان کے نظریئے کی حمایت میں ہے۔

دو سو چالیس صفحے کی اس کتاب میں مشرق و مغرب کی ہر متعلقہ بات ہے۔ کئی کئی صفحوں میں ادیبوں اور فنکاروں سے

حوالے ہیں۔ ورق کے ورق سرکاری اور غیر سرکاری رپورٹوں کے لیے وقف ہیں۔ اس ضمن کی ہر ادبی اور معاشرتی تحریک کا جائزہ لیا گیا ہے اور ان کی تفصیلات کے لیے الگ الگ باب باندھے گئے ہیں۔ مگر جس آیہ شریفہ پر کتاب کی پوری عمارت اٹھائی جاتی ہے اور جس پر سارے دعوے کا انحصار ہے اس کی نہ شان نزول پر توجہ کی گئی ہے نہ اس کے ساتھ والی آیات کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور نہ اس سے پیدا ہونے والے مسائل و نتائج پر غور کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ انداز مطالعہ و استدلال اگر کسی حقیقت کو پیش بھی کرے گا تو وہ اس کی ادھوری اور ایک رخی ترجمانی ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ اس آیت کو پیش کر کے چہرے کو چھپانے پر از حد زور دیا گیا ہے لیکن معاشرے سے اس اوباش پنے کو دور کرنے پر قطعاً کوئی توجہ نہیں کی گئی اور اس برائی کو مٹانے کا سوال تک نہیں اٹھایا گیا جس کا وجود اگر ایک طرف مومنات کے لیے جلباب کو ناگزیر بناتا ہے تو دوسری طرف خود سوسائٹی کے ماتھے پر کلنک کا ٹیکہ ہے کہ جس کا مٹانا از روئے قرآن ہمارے اولین فرائض میں سے ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جو شخص بھی اس آیت کے فقط سرسری ترجمے سے سروکار رکھے گا اور اس کے سیاق و سباق سے اور ان واقعات سے جو اس سے بدیہی طور پر ثابت ہوتے ہیں، اغماض برتے گا وہ مسلمان عورت کے لیے چہرہ چھپانے کو لازمی اور دائمی دستور العمل قرار دے گا مگر جو شخص اس آیت کا تفصیلی مطالعہ کرے گا۔ اس کے سیاق و سباق پر نگاہ رکھے گا۔ اور اس کی گہرائی میں اترے گا وہ لامحالہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ قرآن مجید عام اور معمولی حالات میں مسلمان عورت پر چہرے کو چھپانے کی کسی کوئی پابندی عائد نہیں کرتا۔

یہ بات احادیث سے ایک اور طریقے سے بھی ثابت ہے۔ مذکورہ آیت کے نزول کے بعد، جیسا کہ ہونا چاہیئے تھا، مسلمان عورتوں نے منافقین کی ایذا سے بچنے کے لیے جلباب کا استعمال شروع کر دیا۔ اور نقاب اوڑھنے لگیں۔ مگر حج کے موقع پر جہاں منافقین کی نازیبا حرکات کا کوئی اندیشہ نہ تھا، نبی اکرمؐ نے عورتوں کو نقاب اوڑھنے سے منع فرما دیا۔ یہ واقعہ اکثر کتب احادیث میں مذکور ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے مولانا مودودی لکھتے ہیں:

"ابوداؤد، ترمذی، موطا اور دوسری کتب احادیث میں لکھا ہے کہ آنحضرتؐ نے عورتوں کو حالت احرام میں چہروں پر نقاب ڈالنے اور دستانے پہننے سے منع فرما دیا تھا۔ اس سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ اس عہد مبارک میں چہروں کو چھپانے کے لیے نقاب اور ہاتھوں کو چھپانے کے لیے دستانوں کا عام رواج ہو چکا تھا۔ صرف احرام کی حالت میں اس سے منع کیا گیا۔ مگر اس سے بھی یہ مقصود نہ تھا کہ حج میں چہرے منظر عام میں پیش کئے جائیں بلکہ دراصل مقصد یہ تھا کہ احرام کی فقیرانہ وضع میں نقاب عورت کے لباس کا جز نہ ہو جس طرح کہ عام طور پر ہوتا ہے۔" (پردہ: ۲۱۲)

اب سوال یہ ہے کہ کیا نقاب کوئی امیرانہ ٹھاٹھ ہے کہ اسے احرام کی "فقیرانہ وضع" میں عورت کے لباس کا جزو نہیں ہونا چاہیئے۔ اگر نقاب کا اوڑھنا ماحول کی ذہنی سطح پر منحصر نہیں بلکہ بلا امتیاز عہد و ماحول ہر حال میں مومنات

پر فرض ہے تو حضور نبی اکرمؐ نے آخر کس بنا پر حکم ربانی میں یہ استثناء پیدا کر لی اور کیا نبی اکرمؐ کی زندگی میں کوئی اور مثال بھی ملتی ہے کہ قرآن نے جو حکم دیا ہو حضورؐ نے اس میں اپنے آپ کوئی ترمیم یا استثناء فرمائی ہو؟

یہاں آنحضرتؐ کے اس طرزِ عمل کا جو مقصد بیان کیا گیا ہے وہ ہمیں لاینحل مشکلات میں پھنسا دیتا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ متعلقہ آیت کا ادھورا مطالعہ کیا گیا ہے ورنہ بات بالکل سیدھی ہے کہ رسول اکرمؐ نے قرآنی حکم میں نہ کوئی ترمیم و استثناء فرمائی ہے اور نہ نقاب ہی امیرانہ شان کا مظہر ہے کہ احرام کی فقیرانہ وضع کے ساتھ میل نہ کھاتا ہو۔ حقیقت یوں ہے کہ خود حکم قرآنی کی رو سے نقاب کا اوڑھنا چونکہ ماحول کی ایک خرابی سے محفوظ رہنے کی تدبیر ہے لہٰذا آنحضرتؐ نے جب دیکھا کہ حج کے موقعہ پر اس خرابی کا کوئی اندیشہ نہیں تو عورتوں کو نقاب اوڑھنے سے منع فرما دیا اور اس طرح آنے والی نسلوں کو حکم ربانی کی صحیح ترین تفسیر سے آگاہی بخشی۔ جب تک اصل آیت کو درست زاویے سے نہ دیکھا جائے اس آیت کی عین متابعت میں آنحضرتؐ کے طرزِ عمل کو سمجھنا ممکن نہیں ہوتا۔ ناچار اس کی ایسی توجیہہ و تاویل کرنی پڑتی ہے جو ایک لمحہ کی تنقیح کا سامنا نہیں کر سکتی اور جس سے اسلام کے اس بنیادی اصول پر بھی زد پڑتی ہے کہ خود رسول اقدسؐ کی ذات بھی قرآن حکیم کی پابند ہے اور اس میں ترمیم و تنسیخ کرنے کی مجاز نہیں۔

یہاں تک تو قرآن و حدیث کا تعلق تھا اس کے علاوہ مولانا صاحب نے اپنے نظریے کی حمایت میں ایک عقلی دلیل بھی دی ہے۔ وہ یہ فرمانے کے بعد کہ "ایک انسان کو دوسرے انسان کی جو چیز سب سے زیادہ متاثر کرتی ہے وہ اس کا چہرہ ہی تو ہے انسان کی خلقی و پیدائشی زینت یا دوسرے الفاظ میں انسانی حسن کا سب سے بڑا مظہر چہرہ ہے۔ نگاہوں کو سب سے زیادہ وہی کھینچتا ہے۔ جذبات کو سب سے زیادہ وہی اپیل کرتا ہے اور صنفی جذب و انجذاب کا سب سے زیادہ قوی ایجنٹ وہی ہے" مولانا مودودی اس کی مزید وضاحت یوں کرتے ہیں:

"اگر سوسائٹی میں سے صنفی انتشار کو روکنا مقصود ہی نہ ہو، تب تو چہرہ کیا معنی، سینہ اور بازو اور پنڈلیاں اور رانیں سب ہی کچھ کھول دینے کی آزادی ہونی چاہیئے ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن اگر اصل مقصد اسی طوفان کو روکنا ہو تو اس سے زیادہ خلافِ حکمت اور کیا بات ہو سکتی ہے کہ اس کو روکنے کے لیے چھوٹے چھوٹے دروازوں پر تو کنڈیاں چڑھائی جائیں اور سب سے بڑا دروازہ کھلا چھوڑ دیا جائے۔ سب سے بڑے دروازہ سے مراد چہرہ ہے اور چھوٹے چھوٹے دروازوں سے مراد اسلامی پردہ کے وہ ارکان ہیں جو چہرے کے علاوہ قرآن میں بیان ہوئے ہیں اور جن پر وہ لوگ زور دیتے ہیں جو چہرے کے چھپانے کو اسلامی پردے کا لازمی جزو خیال نہیں کرتے مثلاً نگاہیں نیچی رکھنا، سینوں اور گریبانوں پر اوڑھنی کی بکل مارنا، زینت ظاہرہ کے سوا جسم کی ساری زینت کو چھپانا اور اس طرح چلنا کہ چھپے زیوروں سے جھنکار پیدا نہ ہو وغیرہ۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کا فیصلہ کون کرے کہ چھوٹے دروازے کون سے ہیں اور بڑا دروازہ کون سا ہے۔ اس معاملے میں حکم کون ہے؟ یہ مشکل کیں ہے

جل کر ہمیں ؛ ایک طرف قرآن ہے کہ اس نے کسی ایک جگہ بھی چہرے کے چھپانے کا صاف لفظوں میں غیر مشروط طور پر حکم نہیں دیا۔ مگر نگاہوں کو نیچی رکھنے، سینوں پر آنچل مارنے، زینت ظاہرہ کے علاوہ سارے جسم کو چھپانے، نمائش حسن سے باز رہنے اور خالی از نمائش چال چلنے کا حکم بڑے واضح الفاظ اور غیر مشروط انداز میں دیا ہے۔ پھر رسول اکرمؐ ہیں کہ اسمار بنت ابوبکرؓ کو باریک لباس میں دیکھ کر فرماتے ہیں، اسمار! جوان عورت کے لیے مناسب نہیں کہ اس کے جسم سے سوائے چہرے اور ہاتھوں کے کچھ نظر آئے۔ اگر صنفی جذب وانجذاب کا سب سے قوی ایجنٹ چہرہ ہی تھا تو قرآن نے اس کی طرف حسب اہمیت وضرورت کیوں توجہ نہیں دی؟ اور رسول اکرمؐ نے اس کو مستثنیٰ کیوں قرار دیا؟

عربی زبان میں آنکھ کو بصر، سینے اور گریبان کو جیب، پاؤں کو رجل، بناؤ سنگار کو زینت اور چہرے کو وجہ (جمع وجوہ) کہتے ہیں۔ جو لوگ چہرے کو صنفی جذب وانجذاب کا سب سے بڑا دروازہ سمجھتے ہیں وہ اس حقیقت پر غور کریں کہ اللہ تعالےٰ نے انسانی معاشرے کو جنسی ہیجانات سے پاک رکھنے کے لیے ابصار، جیوب، رجل اور زینت وغیرہ کے لیے تو نام بنام حکم جاری کیے مگر اس ضمن میں وجہ یا وجوہ کا لفظ تک قرآن میں نہیں آیا حالانکہ یہ لفظ دوسرے ضمنات میں کئی بار قرآن حکیم میں استعمال ہوا ہے اور رسول اکرمؐ کی زبان مبارک سے ادا ہوا تو صریحاً اس غرض کے لیے کہ وجہ کو پردے سے مستثنیٰ سمجھا جائے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

اذا بلغت المرأة لم يجعل لها ان تظهر الا وجهها	جب عورت بالغ ہو جائے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ کچھ ظاہر کرے سوائے چہرے کے۔
الجارية اذا حاضت لم يصلح ان يرى منها الا وجهها ويدها الى المفصل ... (ابوداؤد)	جب عورت جوان ہو جائے تو اس کے جسم کا کوئی حصہ نظر نہ آنا چاہیے سوائے چہرے کے اور کلائی کے جوڑ تک کے۔

کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اللہ اور اس کے رسولؐ کی نظر میں چہرے کو صنفی کشش کے اعتبار سے وہ درجہ ومقام حاصل نہیں کہ اسے سب سے بڑا دروازہ کہا جائے۔

اور حقیقت یہ ہے کہ خواہ عام مشاہدات کی مدد سے دیکھا جائے خواہ نفسیات کے گہرے مطالعے کی روشنی میں چہرے کو انسانی حسن کا تو سب سے بڑا مظہر کہا جا سکتا ہے مگر وہ صنفی جذب وانجذاب کا سب سے زیادہ قوی ایجنٹ ہرگز نہیں۔ صنفی جذب وانجذاب کے سب سے قوی ایجنٹ وہ ہیں جن کی طرف قرآن نے پوری توجہ دی ہے۔ نگاہوں کی شوخی وبیباکی، سینے کی نمائش، بناؤ سنگار کی دلربائی اور رفتار وگفتار کے ناز وادا۔ یہ چیزیں جنسی کشش کا سرچشمہ اور ماخذ ہیں۔ اگر ان کو بند کر دیا جائے ان کو روک دیا جائے تو چہرہ خوبصورت ہو یا بدصورت معصومیت اور شرافت کا پیکر بن جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن کی انسدادی تدبیر انتہائی طور پر حکیمانہ ہے کہ اس نے جنسی تحریک کے ان سرچشموں پر تو پہرے بٹھا دیئے اور چہرہ جو بذات خود جنسی جذبات کی انگیخت کا باعث نہیں بن سکتا تا وقتیکہ ان سرچشموں سے اسے مدد نہ ملے۔ اس پر پہرہ بٹھانے کی ضرورت ہی محسوس نہیں

کی اور یہی حکمت رسول اکرمؐ کے ان فرمودات میں کارفرما ہے جنہیں ابھی ہم نے مطالعہ کیا ہے۔ اب یہ فیصلہ کرنا مشکل نہیں کہ صنفی کشش کے اعتبار سے آنکھ، سینے، رفتار، گفتار اور چہرے میں جو فرق مراتب خدا اور اس کے رسولؐ نے قائم کیا اس کے بجائے چہرہ کو سب سے بڑا دروازہ قرار دینا کہاں تک درست ہے۔

آج جب کہ ہم پاکستان میں اسلامی خطوط پر معاشرے کی تعمیر کا ایک نیا تجربہ کرنا چاہتے ہیں، اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ ہم قرآنی تصورات کو ادھورا اور یک رخا دیکھنے دکھانے کی مہلک غلطی سے باز رہیں، ورنہ اس تجربے کی کامیابی ناممکن ہو جائے گی۔ اگر ہم نے فرد یا جماعت پر کوئی ایسی قدغن لگانا چاہا جو خود اللہ تعالٰے نے نہ لگائی ہو، کوئی ایسی پابندی عائد کرنے کی کوشش کی جس کا عائد کرنا انسانوں کی ظاہری اور چھپی ہوئی کمزوریوں کے جاننے والے نے خود پسند نہ کیا ہو تو اس سے (خواہ ہماری نیت کتنی ہی نیک کیوں نہ ہو) ہم کو نقصان پہنچے گا۔ قرآن نے جو حدود مقرر کی ہیں وہ فطری ہیں مگر جو حدیں ہم مقرر کریں گے وہ غیر فطری ہوں گی اور اسی وجہ سے صرف ناکامی کی طرف ہی لے جائیں گی۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ کیا مسلمان عورت باہر نکلتے وقت چہرہ کھلا رکھ سکتی ہے تو اس اہم معاشرتی مسئلے میں حدود اللہ یہ ہیں کہ چہرے کے چھپانے کی اللہ تعالٰے نے عام حالات میں کوئی پابندی عائد نہیں کی اور نہ کسی مستند حدیث سے یہ پابندی ثابت ہوتی ہے۔ ائمہ کرام میں سے اکثر نے جن میں امام ابوحنیفہؒ بھی شامل ہیں یہی رائے قائم کی ہے۔ ایسی صورت میں صحیح طرز عمل یہی ہوگا کہ ہم اسلامی پردے کے نئے تجربے کو خواہ مخواہ مشکل بنانے کی کوشش نہ کریں اور اس ضمن میں قرآن سے ہمیں جو رہنمائی حاصل ہوتی ہے اس کو بے کم و کاست عوام تک پہنچائیں تاکہ ان میں اپنے فرض کا صحیح احساس بیدار ہو۔ ان کو یہ بتایا جائے کہ جہاں اور جب تک ہمارے درمیان اوباش پن موجود رہے گا جلباب کا استعمال بطور مدافعت ضروری ہے تاکہ مستورات اوباشوں کے شر سے محفوظ رہیں مگر ہمارا اصل کام تعلیم و تربیت، نشر و اشاعت اور قانون و آئین کے تمام وسائل کو بروئے کار لاکر غنڈہ گردی اور اوباش پنے کو دور کرنا اور اس طبقے سے اپنے معاشرے کو پاک کرنا ہے جس سے منافقین مدینہ کی سی اخلاق سوز اور انسانیت دشمن حرکات سرزد ہوتی ہیں۔ قرآن کا منشا یہ نہیں کہ راستہ چلتی عورتوں کو "ایذا" دینے والے ہم میں تاقیامت موجود رہیں اور عورتیں ہمیشہ جلباب اوڑھتی رہیں بلکہ یہ ہے کہ نہ ہمارے درمیان کوئی منافق خصلت اور ملعون [صفت] طبقہ موجود ہو اور نہ جلباب کی نوبت آئے۔ دردِ سر کا صحیح علاج یہ نہیں کہ آپ عمر بھر سر درد کی دوا کھاتے رہیں بلکہ یہ ہے کہ آپ ان اسباب کو دور کریں جن کے باعث دردِ سر پیدا ہوتا ہے۔

تصنیفات
ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم رح

تشبیہاتِ رومی

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دلنشیں تشبیہ دیتے ہیں جو یقین آفرین بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔ رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کو بڑے دلکش اور وجد آفریں انداز میں بیان کیا ہے۔ قیمت -/۸ روپے

حکمتِ رومی

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جو ماہیت، نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدم، صورت و معنی، عالمِ اسباب اور جبر و قدر جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ قیمت تین روپے آٹھ آنے۔

افکارِ غالب

یہ مرزا غالب کے بلند پایہ فلسفیانہ کلام کی تشریح ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے اردو ادب میں قابلِ قدر اضافہ ہوا ہے۔ قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے۔

الٰہیاتِ رومی (انگریزی)

اس بیش بہا تصنیف میں رومی کے افکار و تصورات کی تشریح کی گئی ہے جو الٰہیاتِ اسلامی کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کتاب عالمِ مادی، عالمِ روحانی، تخلیق، ارتقا، عشق، مشیت، انسانِ کامل، فنا و بقا، وجودِ باری تعالیٰ، وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔

قیمت ۲ روپے ۱۲ آنے۔

فکرِ اقبال

یہ بلند پایہ تصنیف اقبالیات میں گراں قدر اضافہ ہے جس میں حضرت علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفے کے ہر پہلو کی بڑے دلنشیں انداز میں تشریح کی گئی ہے۔

قیمت دس روپے

اسلام اینڈ کمیونزم

یہ اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصورات کی خصوصیات واضح کی گئی ہیں۔

قیمت دس روپے

اسلام کا نظریۂ حیات

ڈاکٹر صاحب کی انگریزی تصنیف "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے

کتاب خوشنما ٹائپ میں چھپی ہے۔ قیمت آٹھ روپے

ملنے کا پتہ: سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

حسن مثنیٰ ندوی

پاکستان و ہندوستان کے خادمانِ سیرت

اردو زبان میں سیرت نبویؐ کی اشاعت و تبلیغ کا کام بڑی محنت، بڑی توجہ اور بڑے شدّ ومد سے ہوا ہے۔ اس کی ایک باقاعدہ تحریک چلی ہے اور اس عنوان پر مسلسل تصنیفات اور تالیفات وجود میں آئی ہیں اور آتی چلی جاتی ہیں۔ جس طرح ہر تحریک کے پیچھے کوئی اہم تاریخ اور کوئی بڑا پس منظر ہوتا ہے اسی طرح اس تحریک سیرت کے پیچھے بھی ایک اہم تاریخ اور ایک بڑا پس منظر ہے جس کا جاننا بہت ضروری ہے۔

مسلمانوں کا عروج

یہ برِعظیم جو ۱۹۴۷ء میں پاکستان اور ہندوستان کی دو آزاد مملکتوں میں تقسیم ہو گیا ہے اسلام کے ساتھ پہلی صدی ہجری ہی سے خصوصی ربط رکھتا ہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ پہلی صدی ہجری کے اختتام تک ایک طرف بحر ہند کے سواحل ملیبار و مدراس سے لے کر گجرات و کاٹھیاواڑ تک مسلمانوں کی نو آبادیاں قائم ہو چکی تھیں۔ دوسری طرف سندھ کی وادی اسلام کی فوج ظفر موج سے معمور ہو گئی تھی۔ تیسری صدی کے اختتام پر غزنی میں جب ترکوں کی نوجوان تازہ دم قوم نے الپتگین کی رہنمائی میں سلطنت قائم کی تو اس سلطنت کے مشہور بادشاہ سلطان محمود غزنوی کے اقتدار و حکومت کی سرحدیں غزنی سے پنجاب تک پھیل ہوئی تھیں۔ چھٹی صدی میں غوریوں کا دور آیا، پھر خلجیوں کا، پھر تغلقوں کا، پھر ساداتؔ کا اور لودھیوں کا اور تقریباً سارا برعظیم مسلم حکومت کے زیر نگین رہا۔

بخارا، بلخ، سمرقند، خوارزم، عراق اور ایران کے شہروں سے ارباب علم و ہنر سمٹ سمٹ کر قطار اندر قطار اس برعظیم میں پہنچے جن کا پہلا مرکز ملتان اور بھکر بنا۔ پھر لاہور اور سیالکوٹ۔ بعد میں شمس الدین التمش نے دہلی کو دار السلطنت بنایا تو ارباب ہنر دہلی میں سمٹ آئے اور دہلی بغداد اور قرطبہ کی ہمسر بن گئی۔ ۷۹۶ھ / ۱۳۹۴م میں خواجہ جہاں نے سلطان الشرق کے لقب سے جونپور کو اپنا مستقر بنایا تو علم و فضل کا مرکز "پورب" ہو گیا۔ فیض آباد (اودھ) الہ آباد اور عظیم آباد (پٹنہ) اس پورب کا "خطۂ علم و فضل" تھے۔ پھر مغلوں کا دور آیا۔ بابر، ہمایوں، اکبر، جہانگیر، شاہجہاں اور عالمگیر بہت بڑے بادشاہ ہوئے اور سارے برعظیم پر ایک وسیع و ہمہ گیر مسلم حکومت اورنگ زیب عالمگیر کے عہد تک قائم رہی۔ ملک سرسبز و شاداب

رہا اور علوم و فنون بھی پھلتے پھولتے رہے۔

سلطنت مغلیہ کا خاتمہ

اورنگ زیب نے ۱۱۱۹ھ / ۱۷۰۷ء میں وفات پائی تو مملکت ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچی جو نصب العین اور مقصدِ حیات سے کورے ہو چکے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود غرضیوں اور گروہ بندیوں نے قومی تنظیم اور ملی استحکام کو گھن لگا دیا، اور سب آپس ہی میں لڑبھڑ کر تباہ ہو گئے۔ ۱۱۱۹ھ / ۱۷۰۷ء سے لے کر ۱۲۷۵ھ / ۱۸۵۷ء یعنی آخری بادشاہ مغلیہ بہادر شاہ ظفر تک اگرچہ مرکزی مسلم حکومت اور تخت و تاج دہلی کا نام باقی تھا مگر صرف نام ہی تھا ورنہ ملک و ملت رہنماؤں کی نااہلی یا نااہلوں کی رہنمائی کی بدولت جنگ و جدل کی آماجگاہ اور انگریزوں کی ایسٹ انڈیا کمپنی کی سازشوں، ریشہ دوانیوں، ملک گیری کی چالبازیوں اور دسیسہ کاریوں کی جولانگاہ تھے۔ اور ان ہی کے نتائج تھے جو آخر کار ۱۸۵۷ء / ۱۲۷۵ھ کی ہولناک خونریزی و تباہی کی صورت میں رونما ہوئے۔ مسلم اقتدار کا ٹمٹماتا ہوا چراغ بھی گل ہو گیا اور سارا برعظیم برطانوی شہنشاہی کا حصہ بن گیا۔

خونیں انقلاب کے بعد

اس پورے طویل زمانہ میں دوسری صدی ہجری سے لے کر عہد مغلیہ کے اختتام تک اس برعظیم نے بے شمار علماء و مصنفین پیدا کیے جنہوں نے معقولات و منقولات، تفسیر و حدیث، فقہ و اصول، نحو و صرف، لفظ و لغت، معانی و بیان، منطق و کلام، تاریخ و سیر، فلسفہ و ریاضی وغیرہ تمام علوم و فنون میں ایک سے ایک بیش بہا تصنیفیں چھوڑی ہیں۔ بیشتر عربی میں اور کمتر فارسی میں۔ عہد مغلیہ کے اختتام تک فارسی سرکاری زبان تھی۔ ۱۸۵۷ء کے خونیں انقلاب میں صرف یہی نہ ہوا کہ انگریزوں نے مسلمانوں کی سلطنت کا نام و نشان مٹا دیا۔ یہیں تک ہوتا تو کوئی بات نہ تھی حکومتیں آتی ہیں حکومتیں جاتی ہیں۔ دنیا میں ایسے نشیب و فراز ہوتے ہی رہتے ہیں مگر یہاں یہ ہوا کہ انگریزوں نے ساری مسلمان قوم کو نشانۂ عتاب و انتقام بنایا۔ ان کی جمعیت و تنظیم اور معاشرے کو پراگندہ کیا۔ ان کے نظامِ تعلیم اور نظامِ معیشت کو درہم برہم کر دیا، نظامِ صنعت و حرفت کو بکھیرا۔ ان کی صلاحیتوں کو کچلا۔ چن چن کے ان کے علماء اور زعماء کو تہ تیغ کیا۔ جو بچ رہے ان پر مقدمات چلائے پھر ان کو گولی مار دی یا عبور دریائے شور کی سزا دی۔ بغرض خواص کو اور عوام کو طرح طرح سے تباہ و برباد کیا۔ اور یہ سب کچھ باقاعدہ اسکیم اور پلان کے ساتھ ہوا۔ ہندوؤں کو ان کے خلاف ابھارا گیا۔ اکسایا گیا۔ زندگی کے ہر شعبے میں ہندوؤں کو بڑھایا گیا۔ مسلمانوں کو گرایا گیا۔ یہ انگریزوں کی مستقل پالیسی رہی۔ اسی پر بس نہیں ہوا۔ خود اسلام پر بھی ہر طرف سے حملے شروع ہو گئے۔ ایک طرف عیسائی مشنریاں تھیں۔ دوسری طرف ان کی شہ پر ہندوؤں کی آریہ تحریک اٹھی۔ اور یورپ کے مستشرقین، سب کا نشانہ اسلام تھا۔ اور سب کی کوششیں مسلمانوں کے خلاف تھیں۔

مخالفِ اسلام سرگرمیاں

"مستشرقین یورپ کی جماعت آگے بڑھی اور اس نے علوم و فنونِ اسلامیہ کا مطالعہ شروع کیا اور ان میں سے کوئی نہ کوئی بات نکال کر اس پر اعتراضات شروع کیے اور تیور محققانہ و عالمانہ رکھا۔ اس کا اثر نئے تعلیم یافتہ نوجوانوں پر ہونے لگا۔ یورپ کے نئے دور میں علم کلام کا مرکز فلسفہ سے کچھ ہٹ کر تاریخ کی طرف منتقل ہو گیا تھا۔ لہٰذا تاریخی ریشہ دوانیاں اسلام کے خلاف زور شور سے ہوئیں اور آج تک جاری ہیں۔ انگریزوں نے اپنی حکومت کو مستحکم کرنے اور اپنے مقاصد کے حصول کے لیے اسکولوں میں جہاں خود برعظیم کے مسلمان بادشاہوں کی تاریخ توڑ مروڑ کے پڑھانی شروع کی (جن کی اصلیت ملک کے علماء و مصنفین اس عہد سے آج تک برابر واضح کرتے رہے) وہاں آں حضرتؐ کی سیرتِ طیبہ کو بھی طرح طرح سے توڑا مروڑا گیا۔ اس کا مقصد صرف اسلام کی طرف سے شبہات و شکوک پیدا کرنا نہ تھا بلکہ یہ بھی تھا کہ اسلامیانِ برعظیم کی قلبی و روحانی وابستگی پیغمبر آخر الزمان کے ساتھ اور عالم اسلام کے ساتھ کم سے کم تر ہو جائے۔ اس دور کو اور مسلمانوں کے تصورِ وحدتِ اسلامی کو ذہن میں رکھیے۔

ہندوستان میں ڈاکٹر اسپرنگر اس طرزِ عمل کے پہلے علمبردار تھے جو اس زمانے میں دلّی کالج اور بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کے سربراہ تھے۔ ۱۸۵۷ء سے پہلے ہی ان کا حملہ شروع ہوا تھا۔ پھر صوبۂ یوپی کے گورنر سر ولیم میور اور ان کے معاصرین ڈاکٹر جے۔ اے مولر۔ ڈاکٹر ویل۔ وان کریمر۔ برتھالمی سینٹ ہیلر۔ نولڈیکی۔ ولہاوزن۔ گولڈزیہر۔ رینان وغیرہ فضلائے یورپ نے اور پھر اخیر میں پروفیسر مارگولیوتھ وغیرہ نے یکے بعد دیگرے بڑی محنت سے اپنا کام انجام دیا اور اب تو پوچھنا ہی نہیں بے شمار حضرات نکل پڑے ہیں حتیٰ کہ خود اسلام کے گھر میں بھی لوگ ان سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔"

مسلمانوں کی جوابی تحریکیں

اسلام کی طرف سے مخالفین کے ان حملوں کا جواب دینے کے لیے ملک میں متعدد اہل علم اٹھے اور جس سے جو بن آئی اس نے کیا۔ مولانا رحمت اللہ کیرانوی۔ ڈاکٹر وزیر خاں۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی۔ مولانا رحم علی۔ مولانا عنایت رسول۔ مولانا سید احمد خاں۔ مولانا چراغ علی۔ مولانا سید محمد علی مونگیری وغیرہ سامنے آتے رہے۔ (اور پھر بعد میں جسٹس امیر علی کلکتہ۔ مسٹر صلاح الدین خدابخش پٹنہ وغیرہ نے قلم اٹھایا)۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے انداز سے ان عیسائیوں اور آریوں کا جواب دیا۔ مولانا سید محمد علی مونگیری نے تحفۂ محمدیہ کے نام سے اور مولانا سید احمد خاں نے تہذیب الاخلاق کے نام سے رسالہ بھی نکال لیا تھا۔ سر ولیم میور کی مشہور زہریلی کتاب "لائف آف محمدؐ" کے جواب میں سر سید نے ۱۸۶۹ء میں اپنی کتاب خطباتِ احمدیہ خاص طور پر لندن جا کر مرتب کی تھی۔ پھر مشہور شیعی عالم چراغ علی نے انگریزی زبان میں "محمدؐ دی پرافٹ" جوابی طور پر لکھی۔ ان کا سلسلۂ تصانیف ۱۸۸۳ء سے شروع ہوتا ہے۔

لیکن یہ ساری خدمات و مساعی انفرادی تھیں۔ ۱۸۵۷ء کی ہولناک دارو گیر کے بعد اس عہد وحشت و بربریت میں مسلمان بحیثیت قوم کسی قسم کی کوئی سیاسی جنبش تک نہ کر سکتے تھے حالانکہ یہ سارے حملے جو اسلام پر ہو رہے تھے اصلاً سیاسی ہی تھے۔ تاہم کچھ عرصہ بعد چار تحریکیں یکے بعد دیگرے وجود میں آئیں۔ تحریک دیوبند۔ تحریک علیگڑھ، تحریک ندوہ اور تحریک سیرت اور ان تحریکوں کی بدولت مسلمانوں کی کوششوں نے منظم اجتماعی شکل اختیار کر لی۔

تحریک سیرت

اسلام کی طرف سے عیسائیوں اور آریوں کے حملوں کا جواب بھی انفرادی طور پر دیا گیا۔ وقت کے وقت ان کا پورا توڑ بھی کیا گیا۔ اعتراضات و شبہات کی صحت و عدم صحت کی حقیقت بھی واضح کی گئی۔ اور ملی تنظیم کا آغاز بھی کیا گیا۔ ملت اسلامیہ ہندیہ کا اپنا حال کیا تھا۔ وہ اپنے ملی نظام تعلیم اور نظام معاشرہ سے محروم ہو کر منتشر ہو چکی تھی۔ اس کا تسلسل حیات اجتماعی منقطع ہو گیا تھا۔ اس کی ایک پوری نسل انقلاب و انتقام کے ہاتھوں بیچ سے ختم ہو چکی تھی۔ انگریزی نظام سیاست کی بدولت غربت و افلاس اور ذہنی و فکری انتشار اس کے اندر عام تھا۔ اسے از سر نو سمیٹنا اور سنبھالنا تھا۔ وہ خود ہی محتاج تھی کہ اسلام اور اسلام کی تاریخ سے پوری صحت و سند کے ساتھ اسے باخبر کیا جائے۔ اس کی پراگندہ حالی و پراگندہ خیالی کو دور کیا جائے۔ تعلیمی اصلاح و تنظیم کے ساتھ ساتھ روحانی تزکیے اور اخلاقی تربیت اور کردار و عمل کے اسباق پڑھائے جائیں۔ خود آگاہی و خود شناسی کی تلقین کی جائے۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے بجز سیرت طیبہ کی اشاعت عام کے اور کوئی دوسرا ذریعہ اور وسیلہ نہ تھا۔ کہ وہی ملت اسلامیہ کے لیے داروے حیات تھی۔ لہذا تحریک سیرت کی بنیاد پڑی۔ ملت اسلامیہ کی زندگی میں سیرت طیبہ کا درجہ وہی ہے جو آدمی کی زندگی میں اس کی شہ رگ کا ہے۔ اور اس شہ رگ کو بچانے کی اور صرف بچانے ہی کی نہیں بلکہ صحیح طور پر اس کو جسد ملی میں کارفرما باقی رکھنے کی شدید جد و جہد مسلمانوں نے کی اور وہ از سر نو تازہ دم ہو گئے۔ سنبھل گئے۔ ہندوستان کے ماضی قریب کی تاریخ ملی تو یہی بتاتی ہے۔

سید احمد خاں

اس دور کے خادمانِ سیرت میں سب سے پہلا نام تحریک علی گڑھ کے بانی سید احمد خاں کا ہے۔ جنہوں نے یورپی مستشرقین کی گمراہ کن سرگرمیوں کا بہت مدلل اور موثر جواب دیا۔ سر سید نے سر ولیم میور کی کتاب "لائف آف محمدؐ" کے جواب میں اپنی مشہور کتاب "خطبات احمدیہ" لکھی جس کو اردو زبان میں سیرت کی پہلی تصنیف کہنا چاہیئے۔ سر سید نے یہ کتاب بڑی تحقیق اور کاوش سے لکھی تھی حتیٰ کہ عبرانی بائبل کے حوالے بھی اسی زبان کے حروف میں پیش کئے ہیں اور پھر رومن تلفظ کے ساتھ ان حوالوں کے ترجمے بھی درج کر دیئے ہیں۔ یہ کتاب نہایت سنجیدہ اور مدلل ہے اور اس میں ولیم میور کے اعتراضات کا جواب بھی بڑے اچھے انداز میں دیا گیا ہے۔

شاہ سلیمان پھلواروی

تحریک سیرت کی بنیاد مولانا شاہ سلیمان پھلواروی نے ۱۳۰۲ھ / ۱۸۸۵ء میں رکھی تھی۔ ان کا وطن پھلواری ڈپٹنہ ضلع عظیم آباد تھا۔ یہ بستی زمانہ قدیم سے شریعت و طریقت کا گہوارہ چلی آتی ہے۔ اس کی حیثیت ایک بڑی درگاہ کی تھی۔ جہاں ماہ مبارک ربیع الاول میں عرس کے موقع پر ہزارہا کی تعداد میں لوگ دور دراز گوشوں سے بھی کھنچ کھنچ کر پہنچتے تھے اور چاندرات سے بارہ بلکہ پندرہ تاریخ تک زبردست اجتماع رہا کرتا تھا اور اس اجتماع نے دوسری تمام بڑی درگاہوں کے اعراس کی طرح ایک بڑے میلے کی صورت اختیار کر رکھی تھی۔ مولانا نے اپنی اسی بستی، اسی موقع اور اسی میلے کو آغاز تحریک کے لیے منتخب کیا۔ اور اس میلے کو بیان سیرت و تذکرہ تاریخ اسلام کے اجتماع و اجلاس میں تبدیل کر دیا۔ انہوں نے چاندرات سے روزانہ شب دوازدہم تک ایک نئے انداز سے سیرت کا بیان شروع کیا۔ اور اس انداز بیان کو سارے ملک میں رواج دیا۔ یہ بیان وہ اپنے گھر پر کرتے تھے جو اب "خانقاہ سلیمانیہ" ہے۔

برعظیم میں ذوق سیرت پیدا کرنے کی یہ پہلی بنا تھی۔ اس سے زیادہ قدیم کوئی محفل سیرت اور نہیں ہے۔ پھلواروی سے یہ تحریک ملک کے طول و عرض میں خوشبو کی طرح پھیلی اور سیرت کی محفلوں، کمیٹیوں اور باقاعدہ تصانیف سیرت کی محرک ہوئی۔ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس، ندوۃ العلماء اور انجمن حمایت اسلام لاہور کے اجلاس اس زمانے میں بڑے اہتمام اور تزک و احتشام کے ساتھ ہونے لگے تھے۔ یہی اس عہد کے بڑے تنظیمی ادارے تھے۔ ان تمام اداروں کو بھی انہوں نے اپنی ذات سے اور اپنے پُر اثر وعظوں سے بیان سیرت کا اجلاس بنا دیا تھا۔ بلکہ پشاور سے رنگون تک کوئی چھوٹا بڑا اجتماع یا اجلاس ایسا نہ ہوتا تھا جس میں ان کی شرکت ضروری نہ سمجھی جاتی ہو۔ وہ اس عہد کے نہایت ہی محبوب و مقبول رہنما تھے۔ اس طرح سارے ملک میں انہوں نے ایک خاص لگن پیدا کر دی۔

۱۸۸۵ء سے لے کر اب تک یوں تو اس تحریک کی روح برابر اپنا کام کر رہی ہے اور ارباب علم و نظر اس کی طرف متوجہ ہیں۔ اور خدمت چاہے چھوٹی ہو یا بڑی، پہلے ہو یا بعد میں، مسلک و مقصود میں منسلک ہے تو اپنی اپنی جگہ ہر ایک اہم ہوتی ہے۔ مگر تین ہم ناموں (سلیمان ثلاثہ) کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ یہ دیکھئے کہ سیرت نبوی کو انہوں نے پیش کس انداز میں کیا اور تربیت فکری و نظری کے اعتبار سے اس کا درجہ کیا ہے۔

بانی تحریک سلیمان اول کے بیان سیرت کی خصوصیات حسب ذیل تھیں:

(۱) رسول اللہ کی زندگی، نبوت، نزول وحی، تبلیغ، غزوات، اور دوسرے تمام واقعات کا بیان زمانی تسلسل کے ساتھ تفصیل سے ہوتا۔

(۲) تمام اسماء، انساب، مقامات، جغرافیے اور سنین کی پوری پوری تعیین ہوتی تھی۔

(۳) تاریخی روایات کے محض حوالے پر اکتفا نہ ہوتی بلکہ جابجا ان پر قرآن سے، عقل و درایت سے، رجال سے، اصول جرح و تعدیل اور معیار سیرت کے نقطۂ نگاہ سے تبصرہ اور تنقید بھی کرتے جاتے۔

(۴) جہاں سیرت کی تفصیل پیش کی جاتی وہیں قدم قدم پر اپنی سیرتوں کو سیرت طیبہ کے آئینے میں دیکھ دیکھ کر سنبھالنے اور سنوارنے کی تلقین بھی ہوتی جاتی۔

(۵) یہ بیان محض علمی تحقیق اور خشک لکچر نہ ہوتا تھا بلکہ محققانہ اور متکلمانہ انداز کے ساتھ ساتھ عارفانہ شیفتگی و سوز وگداز اور برمحل اشعار مثنوی وغیرہ کی آمیزش سے پورا بیان روحانی تاثیر کا عجیب مرقع بن جاتا تھا۔ گویا بیک وقت وہ دماغ اور دل دونوں سے اپیل کرتے تھے۔ ان کا علم و فضل، ان کی سحر بیانی اور روحانی سوز وگداز آج تک ضرب المثل ہے۔

مولانا پھلواروی کی تحریک یہ تھی کہ اردو زبان میں کوئی ایسی جامع و مانع اور مستند کتاب مرتب کی جائے جو بحیثیت سیرت طیبہ و تاریخ دین متین مکمل ہو۔ اور مناظرہ و جواب سے قطع نظر خود ملت اسلامیہ کے سامنے اور اس کے توسط سے دنیا کے سامنے اسلام کی اور رسول اکرمؐ کی جامع تصویر پیش کرے۔ اولاً اس مقصد کی تکمیل کے لیے مولانا شاہ حسن میاں پھلواروی نے قلم اٹھایا اور مولانائے پھلواروی کی تحقیق و جستجو اور بیانات کو سمیٹ کر ایک جامع سیرت نبوی لکھنی شروع کی۔ حسن میاں کی سیرۃ النبی کے کچھ اجزاء میلاد الرسولؐ، حب رسولؐ اور خلق حسن کے نام سے چھوٹی چھوٹی کتابوں کی صورت میں تو سامنے آئے مگر جامع سیرت نبوی کی تکمیل وہ نہ کر سکے۔

قاضی سلیمان منصورپوری

تحریک سیرت کے سلسلے میں دوسرا اہم نام مولانا قاضی محمد سلیمان منصورپوری کا ہے۔ قاضی صاحب ریاست پٹیالہ پنجاب کے جج تھے اور وسیع النظر عالم و محقق تھے۔ ان کی مشہور کتاب رحمۃ للعلمین کی پہلی جلد ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب سیرت رسولؐ پر بحیثیت سیرت پہلی تفصیل جامعیت کی کتاب تھی جو اردو زبان میں منظر عام پر آئی۔ یہ تحریک سیرت کے مقصد کے مطابق تھی اور قاضی صاحب نے سب سے پہلے یہ کتاب مرکز تحریک سیرت (پھلواری) کو بھیجی۔ قاضی صاحب کو اس مرکز سے خصوصی ربط تھا۔ حسن میاں نے تبصرہ و تنقید کے ساتھ قاضی صاحب کو لکھا کہ "اس کتاب کے بعد مجھے یہ کام کرنے کی ضرورت باقی نہ رہی"۔ قاضی صاحب نے جب دوسری جلد شائع کی تو اس خط کا خاص طور پر تذکرہ دیباچے میں یوں کیا:

"پہلی جلد شائع ہونے کے بعد حسن میاں ولد شاہ سلیمان صاحب پھلواروی مدظلہ العالی کا خط آیا جس میں لکھا تھا کہ غزوۂ خیبر کا پورا واقعہ اس کتاب سے غائب ہے۔ مجھے یہ دیکھ کر سخت تعجب ہوا۔ میں نے اپنا مسودہ دیکھا تو اس پر غزوۂ خیبر پورا موجود تھا لیکن مطبوعہ کتاب دیکھی تو معلوم ہوا کہ جو کچھ انہوں نے لکھا تھا صحیح تھا۔ کاتب کی غلطی سے یہ پورا واقعہ درج ہونے سے رہ گیا۔ اس لیے اب میں دوسری جلد میں اس فتح سراپا ظفر کو بالتفصیل لکھتا ہوں۔"

قاضی صاحب کی اس تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ اس تحریک کا مقصد صرف اشاعتِ سیرت ہی نہ تھا بلکہ ایسے ڈھنگ اور اسلوب کے ساتھ سیرتِ طیبہ کو پیش کرنا تھا کہ اس کا تسلسل تاریخی تک نظر انداز نہ ہو اور مرکز سیرت کی اس پر نگاہ رہتی تھی۔"

رحمۃ للعالمین تین جلدوں پر مشتمل ہے اور ملک کے ہر گوشے میں اس کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ مختصراً اس کی خصوصیات یہ ہیں:

۱۔ پوری عالمانہ تحقیق سے لکھی گئی ہے جو روایت جہاں سے لی ہے وہاں حاشیے پر اس کا پورا حوالہ بھی درج ہے۔

۲۔ تمام واقعات جو سیرت سے متعلق ہیں سنہ وار ترتیب سے لکھے گئے ہیں۔

۳۔ جہاں کوئی عمدہ نتیجہ مستنبط ہو سکتا ہے اور عملی زندگی سے اس کا کوئی تعلق ہے تو وہ بھی لکھ دیا گیا ہے۔

۴۔ بائیبل سے ہر جگہ استناد کر کے اہل کتاب پر حجت قائم کی گئی ہے۔

۵۔ (زبان اردو ہر جگہ معیاری تو نہیں لیکن) لب و لہجہ اتنا متین، سنجیدہ اور پُراثر ہے کہ مخالف سے مخالف پڑھنے والا بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مناظرانہ اور متشددانہ انداز سے پرہیز کیا گیا ہے۔

۶۔ مصنف نے اس کے صفحات پر دماغ کے ساتھ دل کے ٹکڑے بھی رکھ دیئے ہیں۔ ایک ایک لفظ سے عشقِ نبویؐ اور حبِ انسانیت نمایاں ہے۔

۷۔ مصنف اپنے دور کی تمام جدید تحریکات اور علمی و تحقیقی اقدار سے بھی واقف ہے اور جا بجا اسلامی اقدار و احکام سے ان کا مقابلہ کرتا جاتا ہے۔ نبوی غزوات، نظامِ زکوٰۃ، قانونِ طلاق وغیرہ کا ذکر آتا ہے، تو وہ صرف ان کا ذکر کر کے آگے نہیں بڑھ جاتا۔ بلکہ وہیں متن میں یا حاشیے پر ایسے اسلوب سے بحث کرتا ہے کہ پڑھنے والے کے تمام شکوک خود بخود رفع ہوتے چلے جائیں، خواہ وہ کسی قوم اور کسی فرقے سے تعلق رکھتا ہو۔

۸۔ تفحص و جستجو کا یہ عالم ہے کہ غزوۂ احد میں جس انصاری خاتون کے چار اعزا (شوہر، فرزند، باپ اور بھائی) شہید ہوئے اور اس نے کوئی پروا نہ کی۔ اس کا نام تلاش کرنے کے لیے انصار کے تمام انساب کو چھان ڈالا اور بالآخر اس خاتون کا نام "ھند" تلاش کر ہی لیا۔ اربابِ تاریخ و سیر نے قاضی صاحب سے پہلے اس خاتون کا نام کہیں درج نہیں کیا تھا۔

۹۔ دوسری جلد میں حضور اکرمؐ، اصحاب، ازواج، اولاد وغیرہ کے انساب کا جس طرح تفحص کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو فنِ انساب پر بھی کافی عبور حاصل تھا۔ اس کے علاوہ سنین کی تحقیقات جو آخر کتاب میں درج ہے اس سے ریاضی کے اس فن میں بھی مصنف کے دخل اور وسعتِ نظر کا پتہ چلتا ہے۔

۱۰۔ تیسری جلد میں حضور اکرمؐ کے خصائص اور اسلام کی خصوصیات بڑی خوش اسلوبی سے پیش کی ہیں۔

شبلی نعمانی

زبان وقلم کی ان و گراں قدر خدماتِ سیرت کے بعد تو بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میدان میں کسی کے لیے کوئی جگہ باقی نہیں رہی تھی لیکن یہ واقعہ ہے کہ جگہ کبھی کسی کے واسطے کہیں ختم نہیں ہوتی۔ اسی زمانے میں مولانا شبلی نعمانی بھی سیرت النبی مرتب کرنے کی تیاریاں کر رہے تھے اور ۱۹۱۲ء سے پورے عزم کے ساتھ کام شروع بھی کر دیا۔ لیکن ان کا پیمانۂ عمر جلد ہی لبریز ہو گیا۔ شبلی نے ابتدا کی مگر وہ ان کا آخری دور تھا اور کچھ ہی عرصہ کے بعد بستر مرگ پر پہنچ کر انہوں نے یہ "امانت" مولانا سید سلیمان ندوی کے سپرد کی اور آنکھیں موند لیں۔

جب پہلی مرتبہ لوگوں کو معلوم ہوا تھا کہ مولانا شبلی نعمانی بھی سیرت النبی لکھ رہے ہیں تو ایک اخبار نے لکھا تھا کہ "جناب قاضی سلیمان صاحب منصور پوری تو سیرت لکھ ہی چکے اب اس کی کیا ضرورت ہے اور اس سے زیادہ کیا کچھ لکھا جا سکتا ہے"۔

لیکن اخبار مذکور نے یہ محسوس نہ کیا کہ رسول اللہ صلعم کی شخصیت اتنی جامع ہے اور سیرت پاک ایک ایسا نگینہ ہے جس کے ہزاروں پہلو ہیں اور لکھتے وقت انسان کی محدود نگاہ ایک یا چند پہلو سے آگے نہیں بڑھتی۔ خود یورپ میں حضورؐ کی سیرت پر بے شمار چھوٹی بڑی کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ بعض کا تو خیال ہے کہ ڈھائی ہزار سے کم نہیں لکھی گئیں۔ اس بیان کو انتہائی مبالغہ بھی قرار دیا جائے جب بھی ان کی تعداد کچھ معمولی نہیں رہتی۔ مشہور سیرت نگاروں میں ایڈورڈ گبن۔ جان ڈیون پورٹ۔ لینپلڈ کارلائل میور اور مارگولیتھ کو کون نہیں جانتا؟ انھوں نے یہ کبھی نہ سوچا کہ ایک مؤرخ پہلے اگر سیرت لکھ چکا ہے تو اب ہمارے لیے کوئی گنجائش کہاں باقی رہی؟

سید سلیمان ندوی

بہرحال مولانا شبلی نے سیرت النبی کا آغاز کیا لیکن اس کی تکمیل نہ کر سکے۔ قرعۂ فال پھر ایک سلیمان ہی کے نام پڑا اور فضائے علم و تحقیق علامہ سید سلیمان ندوی کے نام سے گونج اٹھی۔ علامہ سید سلیمان ندوی کے اندر سیرت طیبہ کا ذوق، روحانیت اور شوق علم و جستجو اولاً مولانا ئے پھلواروی سے پہنچا تھا جو ان کے بزرگ مربی اور رہنما تھے۔ اور پھر مذاق تصنیف و تدوین و قوت تحریر و طرز ادا مولانا شبلی نعمانی سے ملا تھا جو بڑے مورخ اور صاحب اسلوب ادیب و محقق و مصنف تھے اور ان کے استاد تھے۔ سید صاحب اپنے عہد میں اپنی جامعیت و کمال کے لحاظ سے "استاذ الکل" تسلیم کیے گئے۔ سید صاحب نے سیرت النبی کی تکمیل کی اور اس کی جلدوں پر جلدیں منظر عام پر آنی شروع ہو گئیں۔ یہ حقیقت ہے کہ سید صاحب نے اس خدمت کو ایک زندۂ جاوید کارنامہ، لازوال یادگار اور غیر فانی توشۂ آخرت بنا دیا۔ یہ کسی کی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ سیرت کی کونسی کمی باقی رہ گئی ہے جسے یہ تیسرا سلیمان پورا کرے گا۔ مگر سیرت کی ساری جلدیں آپ کے سامنے ہیں۔ اس کی عالمگیر مقبولیت و اہمیت کا اندازہ کرنا بھی کچھ دشوار نہیں ہے۔ ایک سرسری نظر اس کی خصوصیات پر ڈالیے۔

۱۔ اس کی زبان ایسی معیاری اور اتنی بلند پایہ ہے کہ اردو ادب بہت کچھ ترقیاں کرنے کے باوجود ابھی تک اس سے آگے نہیں بڑھ سکا۔

۲۔ سیرت نگاری میں جذبات کا عنصر اتنا ہی رکھا گیا ہے جتنی اس کی ضرورت ہے، دل سے زیادہ دماغ کو پیش کیا گیا ہے۔ اس دور عقلیت کے عقلیت پسندوں، جدید تعلیم یافتوں، روشن خیالوں، مسلمانوں اور نامسلمانوں سب کے لیے یکساں موثر، اپیلنگ اور تسکین بخش ہے۔

۳۔ روایات پر محققانہ، مورخانہ اور ناقدانہ بحثیں ہر جگہ نمایاں ہیں۔ جس روایت کو رد کرنا مقصود ہوا اس کے لیے عمدہ عقلی توجیہ پیش کی گئی ہے اور ایسے نازک موقع پر بھی علمی سنجیدگی میں ذرا فرق نہیں آتا۔ غیر ضروری اور مبالغہ آمیز روایات سے احتراز کیا گیا ہے۔ وہ بھی دلیل کے ساتھ۔

۴۔ مغربی مورخین کی تمام قدیم و جدید متعصبانہ نکتہ چینیاں پیش نظر رہی ہیں بلکہ ان مباحث میں ہتھیار تک بھی ان ہی کے استعمال کیے گئے ہیں۔ مگر بحث کے انداز میں کہیں جوابی رخ نہیں ہے اور بحثیں اس حسن کے ساتھ کی ہیں کہ مسائل زیر بحث کے تمام پہلو ابھرتے اور نکھرتے چلے جاتے ہیں۔

۵۔ ملت کو عقلی ارتقا کی طرف لے جانے کی غرض سے قدیم انداز کو جدید قالب میں ڈھالنے کا ایک عمدہ نمونہ پیش کیا گیا اور جدید علم کلام کی شاندار رہنمائی کی گئی ہے۔

۶۔ رسولؐ کی سیرت پر ہر جگہ انسانی نگاہ ڈالی گئی ہے اور پڑھنے والا یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ انسانیت کا ہمدرد، بلند اقدار کا محافظ، اعلیٰ کردار کا حامل، سعی پیہم کا پیکر، اذکار عالیہ کا مخزن، بن کر اس دنیا میں زندگی بسر کرنے کے لیے اگر کوئی واحد نمونہ ہے تو وہ صرف محمد رسول اللہؐ کی پاک سیرت ہے ولقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ، مسلمانوں ہی کے لیے نہیں ساری دنیا کے لیے کافۃ للناس بشیرا ونذیرا۔

۷۔ معجزات نبوی کے لیے ایک پوری جلد وقف کی ہے اور اس میں معجزے کی حقیقت اور مقام پر عقلی حیثیت سے ایسی پرمغز بحث کی ہے کہ اردو میں تو کیا دوسری زبانوں میں بھی ایک جگہ اتنا بڑا اور ایسا ذخیرہ نہیں ملے گا۔ پھر تمام صحیح معجزات کو ایک ایک کر کے اس طرح سمیٹا ہے کہ دوسری تمام کتابوں سے بے نیاز کر دیا۔ پھر ان سب پر مدلل عقلی اور سائنٹفک بحثیں کی ہیں۔

۸۔ ایک جلد صرف اخلاق کے لیے مخصوص کی ہے۔ یہ مجموعہ بجائے خود بے حد اہم ہے۔ اس سے زیادہ جامع کتاب اس فن پر اور کہیں نہیں ملے گی۔ اخلاقیات کی چھوٹی سے چھوٹی جزئیات اور بڑے سے بڑے اصول کو اس طرح مرتب کر دیا ہے کہ اب اس سے باہر کسی چیز کو تلاش کرنا اور پانا مشکل ہے۔ اخلاقیات ایک ایسی ہمہ گیر حقیقت ہے کہ زندگی

کا کوئی گوشہ اس سے باہر نہیں۔ سید صاحب کی تلاش و جستجو، دقتِ نظر اور ہمہ گیری نے پوری زندگی کو مجسم کر دیا ہے جس کی اہمیت کا اندازہ لگانا اہل نظر ہی کا کام ہے۔

۹۔ ایک جلد اسلامی عبادات پر مشتمل ہے۔ بظاہر یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ صرف عبادات کے احکام اتنی ضخیم جلدیں کس طرح پھیل سکتے ہیں لیکن پڑھنے کے بعد حیرت ہوتی ہے کہ کس کس انداز سے ایک ایک چیز کا احاطہ کیا ہے۔ پھر ہر جگہ عبادت کا فلسفہ اور اس پر عقلی و علمی بحثیں —— ایسی جامعیت بہت کم لوگوں کے حصے میں آتی ہے۔

۱۰۔ سیرت النبی کی یہ تمام جلدیں اپنی وسعت مضامین و معلومات اور جامعیتِ مسائل حیات کے لحاظ سے اسلامی انسائیکلوپیڈیا ہیں۔

نیا تصور

سید صاحب کا سب سے بڑا اور اہم کارنامہ اس دور میں یہ ہے کہ انہوں نے "سیرت" کا ایک نیا تصور بخشا اور ایک جامع قدر عطا کی۔ عام طور پر یہی خیال کیا جاتا تھا کہ سیرت کا تعلق صرف ان "واقعات" سے ہے جو ولادت سے وفات تک کے عرصے میں پیش آتے ہوں۔ انگریزی زبان میں اسی کو لائف کہتے ہیں۔ اس لیے حضور اکرمؐ کی سیرت یہی ہے کہ ولادت سے وفات تک تمام واقعات مرتب کر دیئے جائیں لیکن سید صاحب نے سیرت اور حیات (لائف) میں فرق کیا اور محدود تصور میں وسعت پیدا کی، اسے ہمہ گیر بنایا۔ سیرت النبی کی مسلسل جلدیں پیش کر کے انہوں نے دراصل یہ حقیقت واضح کی کہ رسولؐ کی زندگی کے چند واقعات ہی کا نام سیرت نہیں ہے بلکہ "رسالت" اس پوری انسانی زندگی اور اس کے ایک ایک گوشے سے تعلق رکھتی ہے۔ رسولؐ کی زندگی کو رسالت سے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ کسی شخص کو اس کے اخلاق و کردار سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ رسول اکرمؐ کے اخلاق و کردار اور طرزِ حیات پر مختصر مگر جامع ترین تبصرہ یہی ہے کہ "کان خلقہ القرآن" اور اسی کو قرآن نے یوں کہا کہ "انک لعلیٰ خُلقٍ عظیم"۔ لہٰذا سیرت نبوی کے دائرے میں چند تاریخی واقعات و سوانح ہی نہیں آتے بلکہ سارا قرآن آتا ہے۔ ساری تعلیمات آتی ہیں۔ فرامین، عقائد، معاملات، عبادات انداز زلیست حتیٰ کہ حضورؐ سے کچھ تعلق رکھنے والے ان رفقاء کے سوانح حیات بھی آجاتے ہیں جو حضورؐ کے زیر تربیت رہے۔ غرض وہ ساری اسلامی زندگی اور فکر زندگی اور اس سے تعلق رکھنے والی ہر بات جو حضورؐ سے کچھ بھی واسطہ رکھتی ہو —— چاہے انفرادی چاہے اجتماعی —— سیرت رسولؐ کے احاطے کے اندر ہے۔ سیرت کے اسی نئے تصور یا حقیقی تصور اور جامع قدر نے "سیرت النبی" کی جلدوں میں اتنا اضافہ کیا ہے اگر زندگی رہتی تو خدا جانے وہ اسے اور کہاں تک پہنچاتے۔ ہم اتنا جانتے ہیں کہ ساتویں جلد زیر ترتیب تھی۔ یہ ساتواں سمندر یقیناً عصر حاضر کے مسائل و امور اور انسان کی جدید تر فکری و عملی زندگی پر محیط ہوتا۔ اور یہ سارے مسائل و افکار حاضرہ عالمگیر محمدی کی میزان پر ایک مرتبہ اسی طرح

ٹکتے ہیں رکھے جاتے اور اس حقیقت کی روشنی میں منظر عام پر آتے کہ اس دنیا میں سب سے بلند درجہ وحدت انسانی کا ہے جس کا رشتہ توحید سے بندھا ہوا ہے۔ اور اسی کے صحیح عرفان پر اہل دنیا کی سلامتی کا انحصار ہے۔ مگر وہ اس کی تکمیل سے پہلے ہی ہم سے جدا ہو گئے۔

سیرت کمیٹی

اس سلسلے میں سیرت کمیٹی پٹی کی خدمات کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیئے۔ اس نے متحدہ ہندوستان میں جابجا بڑی تعداد میں سیرت کمیٹیاں قائم کیں۔ چھوٹے چھوٹے رسالے شائع کر کے ہر جگہ پھیلا دیئے۔ ان رسالوں میں حضورؐ کی سیرت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ کئی ایک رسالے غیر مسلموں کے لیے بھی شائع کیے اور ان اعتراضات کو دور کیا جو عموماً غیر مسلموں کی طرف سے کیے جاتے ہیں۔ اس کمیٹی نے بڑی شہرت حاصل کی لیکن ایک ذات سے وابستہ ہونے کی وجہ سے یہ زیادہ دیر قائم نہ رہ سکی۔ اس کے بانی عبدالمجید صاحب قرشی تھے جو پاکستان میں آنے کے کچھ عرصہ بعد انتقال کر گئے اور یہ کام ان کے ساتھ ہی گویا ختم ہو گیا۔

چند اہم کتابیں

یوں تو بہت سی کتابیں چھوٹی بھی اور بڑی بھی سیرت پر اردو زبان میں لکھی گئی ہیں۔ لیکن بیشتر نقل و اختصار یا اقتباس و تلخیص کی حیثیت رکھتی ہیں اس لیے ان کو چھوڑ کر اور پھر ان کو بھی چھوڑ کر جو انگریزی میں لکھی گئی ہیں جہاں یہ بے موقع نہ ہو گا اگر چند کا تذکرہ کر دیا جائے۔ جو کسی نہ کسی اعتبار سے اہم ہیں اور خاص طور سے سیرت پر لکھی گئی ہیں یہاں ان کتابوں کو بھی ہم نظر انداز کریں گے جن میں سیرت، پوری کتاب یعنی تاریخ اسلام کے ایک حصے کی صورت میں آئی ہے۔ ان کے تذکرے میں زمانی تسلسل کا لحاظ بھی پیش نظر نہیں ہے۔

(۱) **تذکرہ جمیل**، یہ کتاب مولانا شاہ محمد جعفر ندوی کی مرتب کردہ ہے۔ اس کے تین حصے ہیں پہلے حصے کے تین ابواب ہیں۔ مسلسل بیان سیرت، انتیس وفود کا ذکر جو بارگاہ رسالت میں آئے اور چودہ خطبات نبوی۔ دوسرے حصے میں قرآن مجید، جنگ و جہاد، تعدد ازواج النبی، قانون طلاق اور غلامی وغیرہ پر بحیثیت مسئلہ بحثیں ہیں۔ تیسرے حصے میں اسلام کا نظام الاخلاق ہے۔

(۲) **سیرۃ الرسولؐ**، یہ کتاب مولانا اسلم جیراجپوری کی تالیف ہے۔ مولانا سنجیدہ اہل قلم اور مورخ و محقق ہیں لیکن ان روایات کو قبول نہیں کرتے جو ان کی نظر میں قرآن سے متعارض ہوتی ہوں، وہ روایات پر ایک خاص انداز سے کڑی تنقید کرتے ہیں۔

(۳) **اصح السیر**۔ یہ کتاب مولانا عبدالرؤف قادری دانا پوری کی تالیف ہے۔ مولانا بڑے حنفی عالم اور مورخ ہیں سلجھا

معتدل انداز کی تحقیق و تشریح سے کام لیتے ہیں۔ اور اپنے استدلال کو روایات سے تقویت پہنچاتے ہیں۔ دوسری جلد مکمل نہ ہو سکی۔

(۴) النبی الخاتم۔ یہ مولانا مناظر احسن گیلانی پروفیسر دینیات جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن کی ایک غیر ضخیم تصنیف ہے۔ مولانا بڑے فاضل محقق ہیں اور وسیع النظر عالم۔ ان کی تحریر میں سوز و گداز بھی ہے۔ والہانہ کیفیت بھی اور محققانہ اشارات بھی۔

(۵) معراج انسانیت۔ اس کے مرتب مشہور اہل قلم غلام احمد صاحب پرویز (مدیر طلوع اسلام) ہیں۔ ان کی تصنیف معارف القرآن کی یہ چوتھی جلد ہے۔ لیکن یہ جلد سیرت طیبہ پر ہے اور اپنی جگہ مکمل ہے۔ اس میں التزام اس بات کا ہے کہ سیرت طیبہ صرف قرآن کی روشنی میں پیش کی جائے۔ اس لیے مصنف نے بعض ان واقعات کے اندراج سے گریز کیا ہے جو اور کتابوں میں موجود ہیں۔

(۶) اسوۃ الرسول۔ یہ مولانا سید اولاد حیدر بلگرامی کی تصنیف ہے۔ مولانا مشہور شیعی عالم، مورخ اور اہل قلم ہیں۔ ان کی یہ کتاب شبلی اور شبلی کے مقدمۂ سیرت پر کڑی تنقید سے شروع ہوتی ہے۔ نقد و جرح کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ مگر شاید تکمیل کو نہ پہنچی صرف پہلی جلد شائع ہوئی۔

(۷) سرورِ عالم، ریاست کپورتھلہ کے جج سید عبدالمجید نے لکھی ہے اور سیرت کی ایک مختصر کتاب ہے۔ انداز بیان بہت موثر ہے۔

(۸) رحمتِ عالم، مولانا سید سلیمان ندوی کی لکھی ہوئی ایک مختصر کتاب سیرت ہے۔ اگرچہ بچوں کے لیے لکھی گئی ہے اور سادہ انداز کی کتاب ہے مگر بڑوں کے لیے بھی اتنی ہی مفید ہے۔

(۹) سوانح عمری محمدؐ، محمد شاہ خاں صاحب حنفی آفریدی کی لکھی ہوئی ہے اور سوانح عمری ہے۔

(۱۰) مہر نبوت، قاضی محمد صاحب منصور پوری نے اپنی ضخیم کتاب رحمۃ للعلمین لکھنے سے پہلے لکھی تھی۔ یہ سیرت کی ایک مختصر سی کتاب ہے۔

(۱۱) خاتم النبیینؐ، اس کے مولف مولوی محمد علی صاحب لاہوری ہیں۔ اپنا خاص محققانہ انداز ہے۔

(۱۲) حضرت محمدؐ، یہ ایک برہمو سماجی پنڈت نے اردو زبان میں لکھی ہے اور ایک مختصر کتاب سیرت ہے۔ برہمو سماج ہندوؤں کا ایک فرقہ ہے جو تمام انبیاء و رسل کو مانتا ہے مگر ختم نبوت کا قائل نہیں۔

(۱۳) خطبات مدراس، مولانا سید سلیمان ندوی کے آٹھ لکچروں کا مجموعہ ہے۔ یہ لکچر انھوں نے ۱۹۲۵ء میں جنوبی ہند کی اسلامی تعلیمی انجمن کی فرمائش پر مدراس میں ہندوؤں، مسلمانوں اور عیسائیوں کے مشترک اجتماع کے سامنے دیئے تھے۔ ہر خطبہ

سیرت کے الگ الگ پہلو پر روشنی ڈالتا ہے۔ (۱) انسانیت کی تکمیل صرف انبیاء کی سیرتوں سے ہو سکتی ہے (۲) عالمگیر اور دائمی نمونۂ عمل صرف محمد رسول اللہؐ کی سیرت ہے (۳) سیرت محمدیؐ کا تاریخی پہلو (۴) تکمیلی پہلو (۵) جامعیت (۶) عملی پہلو (۷) پیغمبر اسلام کا پیغام ——— پیغام محمدیؐ ——— ڈاکٹر عبدالوہاب عزام بے سابق سفیر مصر برائے پاکستان کے ایماء پر کوئی دو سال قبل مولانا محمد ناظم ندوی نے عربی میں اس کا ترجمہ کیا اور یہ کتاب مصر میں شائع ہو کر مقبول ہوئی۔

(۱۴) ختم المرسلینؐ، مولانا عبدالحلیم شرر مشہور مورخ اور ناول نگار و عالم و ادیب تھے۔ انہوں نے "ختم المرسلین" کے نام سے سیرت بھی لکھی تھی۔ اس موقع پر ہم مولانا شرر کی ضخیم کتاب جو یائے حق کو نظر انداز نہیں کر سکتے جو اپنے طرز کی نرالی کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے حضرت سلمان فارسیؓ کی زندگی اس انداز سے پیش کی ہے کہ ان کی زبان سے سیرت نبوی نہایت ہی موثر انداز میں (بطرز ناول) بیان ہو جاتی ہے اور پڑھنے والا اسے ختم کیے بغیر نہیں چھوڑتا۔

(۱۵) نشر الطیب فی ذکر النبی الحبیبؐ، مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کی تالیف ہے۔ مولانا قدیم انداز کے بزرگ بڑے عالم اور مفسر تھے۔ اور ان کی تحریر میں سادگی ہوتی تھی۔

(۱۶) تذکرۃ المصطفےٰؐ، مشہور مورخ و محقق پروفیسر نواب علی کی تصنیف ہے۔

(۱۷) تاریخ احمدیؐ، یہ کتاب نواب پریاداں کی لکھی ہوئی ہے۔ انہوں نے ذخیرۂ کتب و روایات کو سامنے رکھ کر یہ سیرت مرتب کی ہے۔

(۱۸) پیغمبر صحراؐ، مشہور نومسلم خالد لطیف گابا کی انگریزی تصنیف "دی پرافٹ آف دی ڈیزرٹ" کا ترجمہ ہے۔

(۱۹) حدیث دفاع، اردو زبان میں ایک تازہ ترین اور غالباً اپنے انداز اور زاویۂ نظر سے انوکھی کتاب وہ ہے جو حال ہی میں حدیث دفاع کے نام سے پاکستان کے ایک مشہور فوجی افسر میجر جنرل اکبر خاں نے لکھی ہے۔ اس میں انہوں نے غزوات نبوی پر جدید فنی و فوجی نقطۂ نظر سے بحث کی ہے اور فوجی حکمت عملی STRATEGY یعنی مقامات جنگ، انداز جنگ اور اوقات جنگ کے انتخاب پر روشنی ڈالی ہے۔ نیز میدان جنگ، صف بندی کے رخ اور فوجوں کی آمد کے راستے وغیرہ کے نقشے بھی دیئے ہیں ——— مصنف نے اپنی کتاب کا نام رکھنے میں بھی بڑی حسین ادبیت کا ثبوت دیا ہے۔

(۲۰) سیرت اور مستشرقین۔ انگریزی کا زبان سے جو تراجم ہوئے ہیں ان میں مولوی عبدالعلیم کی۔ اے حسامی کی کتاب سیرت در مستشرقین بھی شامل ہے۔ اور بہت مفید ہے۔ یہ ولبازن کا ترجمہ ہے اور مترجم نے یہ التزام کیا ہے کہ دلباز کی بحثوں اور رایوں پر محققانہ نقد و جرح ساتھ ہی ساتھ کی ہے۔ اور تفصیلی مدلل حاشیے لگا کر ان کی تصحیح کی ہے۔

یہ چند اہم کتابیں ہیں ان کے نام اور ان کے مصنفوں کے نام بھی ہم نے لکھ دیئے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ

ساری تصنیفیں تھیں اور بھی کتابیں ہیں جن میں کچھ ایسی ہوں گی جو ہماری نظر سے نہ گزری ہوں گی۔ پھر یہاں مقصود ان سب کا احصا بھی نہیں ہے۔ ہر مصنف کا کوئی نہ کوئی خاص زاویۂ نگاہ ہوتا ہے اور اپنی تصنیف میں وہ اسی زاویے کو سب سے زیادہ نمایاں رکھتا ہے۔ ان خصوصی زاویوں سے نہ جانے کتنی کتابیں اور لکھی جائیں گی۔ سیرت ایک حیات انگیز زندگی کا مرقع ہے اس شخصیت کا جس نے انسانیت کو پیغام حیات دیا ہے اور زندگی ہر لمحے آگے بڑھ رہی ہے۔ لہٰذا عنوانِ سیرت اور انداز جستجو بھی نئے سے نئے سامنے آتے جاتے ہیں۔

المختصر یہ ہے پس منظر اور ماحصل اس تحریک سیرت کا جو اس برعظیم میں ۱۸۵۷ء کی ہولناک تباہی کے بعد شروع ہوئی اور برابر ترقی کرتی جا رہی ہے۔

حیاتِ محمدؐ

مترجمہ ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی

مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس اور شگفتہ ترجمہ۔ اپنی افادیت، معنویت معلومات کی فراوانی اور طرز تحریر کے اعتبار سے بے مثال ہے۔ صفحات ۱۲۴۱۔ قیمت ۸/ ۲۲ روپے۔

مسلم ثقافت ہندوستان میں

مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک

مسلمانوں نے ہندوستان پر مدت دراز تک حکومت کی اور ان کے دور حکومت ہی میں ہندوستان کی حقیقی عظمت کی تاریخ بنی۔ برکسیر پاک و ہند کو مسلمانوں نے ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت اور زندگی کے مختلف شعبوں پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا یہ اس کتاب میں بڑی خوبی سے بیان کیا گیا ہے قیمت بارہ روپے

ملنے کا پتہ

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

شاہد حسین رزاقی

جمہوری معاشرہ کا اسلامی تصوّر

موجودہ زمانے میں جمہوری معاشرہ کے تین اہم پہلو ہیں۔ سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی اور جمہوری افکار و نظامات نے تقریباً تین ہزار سال کے دوران میں ترقی کی بے شمار منزلیں طے کر کے جمہوریت کی یہ نئی شکل اختیار کی ہے جو محض سیاسی تصورات تک محدود نہیں رہی بلکہ ایک مکمل نظریۂ حیات بن گئی ہے۔ جمہوریت اتنی ہی قدیم ہے جتنی کہ انسانی تاریخ۔ اور یہ مہذب اور غیر مہذب ہر معاشرہ میں کسی نہ کسی شکل میں ہمیشہ موجود رہی ہے۔ چنانچہ غیر مہذب معاشرہ میں بھی آزادی اور مساوات کے جمہوری اصول اپنی بالکل ابتدائی شکل میں موجود تھے۔ فرق یہ تھا کہ غیر مہذب معاشرہ میں جمہوری کیفیت کسی ذہنی یا سیاسی شعور کی پیدا کردہ نہ تھی بلکہ تنظیم کے فقدان کا نتیجہ تھی۔ اور اس معاشرہ میں انسانیت سے زیادہ حیوانیت کا پہلو نمایاں تھا۔ منظم سیاسی معاشرے قائم ہونے کے بعد جمہوریت شعوری اور منظم حالت میں سب سے پہلے یونان قدیم کی شہری ریاستوں میں روبہ عمل لائی گئی اور وہاں اس کو بہت فروغ حاصل ہوا۔ لیکن یہ جمہوریت محدود سیاسی جمہوریت تھی۔ انسانی مساوات اور معاشی انصاف کے اصول اس میں موجود نہ تھے۔ اس لیے انتہائی سیاسی ترقی کے باوجود یہ ریاستیں جمہوری معاشرہ نہ قائم کر سکیں۔ یہی حال یونانیوں کے جانشین رومنوں کا تھا۔ محدود سیاسی جمہوریت کو انہوں نے بھی فروغ دیا اور قانونی نظام کو ترقی دے کر جمہوریت کے ایک اور اہم تقاضے کو پورا کیا۔ لیکن یہ لوگ بھی جمہوری معاشرہ نہ تعمیر کر سکے۔

اسلام سے قبل معاشروں کی حالت

جمہوری معاشرہ کے قیام میں یونانیوں اور رومنوں کی ناکامی کا بنیادی سبب یہ ہے کہ ان میں انسانی مساوات کا تصور موجود نہ تھا جو جمہوری معاشرہ کی اصل بنیاد ہے۔ ان دونوں قوموں نے عورتوں کو ہر قسم کے حقوق سے بالکل محروم کر دیا تھا۔ عورتوں کے علاوہ غلاموں کو بھی سیاسی، معاشرتی اور معاشی حقوق حاصل نہ تھے۔ غلاموں کی تعداد آزاد شہریوں کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ تھی۔ اور جس معاشرہ میں تمام عورتیں اور مردوں کی بڑی اکثریت تمام جمہوری حقوق سے محروم ہو وہاں جمہوری معاشرہ کا قیام ممکن نہیں ہو سکتا۔ یہی سبب ہے کہ یونانی اور رومی محدود سیاسی جمہوریت کو فروغ دینے میں تو بہت کامیاب ہوئے لیکن جمہوری معاشرہ قائم نہ کر سکے۔ اور اس زمانے کے حالات نے مختلف ممالک میں جو معاشرتی نظام قائم کر دیا تھا اس کو جمہوری معاشرہ کی شکل میں بدل دینا ممکن نہ تھا۔ چنانچہ اس زمانے کے بڑے بڑے جمہوریت پسند مفکر اور مدبر اپنے

عہد کے معاشرتی نظاموں کی بنیادی خرابیوں کو محسوس تو کرتے تھے لیکن ان کو دور کرنے کی کوئی عملی شکل ان کی سمجھ میں نہ آتی تھی اس لیے انہوں نے مجبوراً ان خرابیوں کو معاشرہ کے لیے ناگزیر قرار دیا۔ اور سیاسی قوت، معاشرتی نظم وضبط اور معاشی ڈھانچے کو برقرار رکھنے کے لیے ان خرابیوں کو جاری رکھا۔

اسلامی نظریات کا اثر

رومی جمہوریہ کے زوال کے بعد سیاسی جمہوریت بھی عملاً ختم ہوگئی اور جمہوری معاشرہ کے قیام کے امکانات بعید تر ہو گئے۔ یہ کیفیت صدیوں جاری رہی۔ چنانچہ ظہور اسلام کے وقت جو معاشرے قائم تھے ان میں شہریوں کے سیاسی حقوق کا تصور بھی ختم ہو چکا تھا۔ اور معاشرتی مساوات اور معاشی انصاف سے تو یہ پہلے بھی کبھی آشنا نہ تھے۔ ایسے خراب حالات میں اسلام نے ایک ایسا جمہوری معاشرہ تشکیل دیا جس میں سیاست، معاشرت اور معیشت کو مکمل جمہوری بنیادوں پر تعمیر کیا گیا تھا۔ اور وہ تمام نقائص دور کر دیے گئے تھے جن کو ختم کرنا غیر اسلامی معاشروں کے لیے ممکن نہ تھا۔ اسی زمانے میں قرآن پاک کا ترجمہ شائع ہوا اور یورپی مفکر اسلام کے مذہبی، سیاسی اور معاشرتی تصورات سے براہِ راست اور صحیح طور پر واقف ہونے لگے۔ سیاسی اقتدار، معاشرتی مساوات اور معاشی عدل کے اسلامی تصورات نے دوسری اقوام کو بھی بہت متاثر کیا۔ چنانچہ اہل یورپ نے ازمنہ وسطیٰ میں ملکت اور کلیسا دونوں کی مطلق العنانی ختم کرنے کی جدوجہد کی۔ دستوری حکومت کا تصور مقبولیت حاصل کرنے لگا۔ دورِ انقلاب کے حریت پسندوں نے مساوات کے نظریہ کو بنیادی اہمیت دے کر سیاسی اور معاشرتی انقلاب کی راہ ہموار کر دی۔ غلامی کے انسداد اور عورتوں کے حقوق کی تحریکیں جاری ہوئیں۔ اور طویل جدوجہد کے بعد ان تحریکوں کو کامیاب بنایا گیا۔ صنعتی انقلاب کے بعد معاشی انصاف کی اہمیت بھی شدت سے محسوس کی جانے لگی اور رفتہ رفتہ معاشی جمہوریت کے تصور کو ترقی ہوئی۔ اس طرح اسلام کے جمہوری معاشرہ کے اصول مختلف شکلوں میں اختیار کر لیے گئے اور ان کو ترقی دی گئی۔ اور صدیوں کی جدوجہد کا نتیجہ موجودہ زمانے کے ترقی یافتہ جمہوری معاشروں کی شکل میں نکلا۔

جمہوری معاشرہ کی خصوصیات

موجودہ زمانہ میں ایک جمہوری معاشرہ کی بنیادی خصوصیات یہ ہیں کہ معاشرہ کے تمام افراد میں معاشرتی مساوات ہو۔ رنگ ونسل اور ذات پات کی تفریق نہ ہو۔ مردوں اور عورتوں کے حقوق مساوی ہوں۔ مذہبی آزادی و رواداری ہو۔ ارکان معاشرہ ایک دوسرے کے حقوق کا تحفظ کریں اور اپنی انفرادی و اجتماعی ذمہ داریاں پوری کریں۔ حکومت و اقتدار کسی ایک طبقہ کے لیے مخصوص نہ ہو۔ عوام مقتدر اعلیٰ ہوں۔ حکومت عوام کی مرضی پر مبنی اور دستور کی پابند ہو۔ اکثریت کا فیصلہ تسلیم کیا جائے۔ قانون کو برتری حاصل ہو اور ہر شخص قانون کی حفاظت میں رہے۔ معاشی انصاف پر پوری طرح عمل کیا جائے۔ وسائل معاشی پر کسی طبقہ کی اجارہ داری نہ ہو۔ بلکہ تمام ارکان معاشرہ ان سے مستفید ہوں اور ہر قسم کے سیاسی، معاشرتی اور معاشی

استحصال کو ختم کر کے عدل و مساوات پر عمل کیا جائے۔ جمہوری معاشرہ اسی وقت قائم ہو سکتا اور ترقی کر سکتا ہے جب اس میں سیاسی، معاشرتی اور معاشی جمہوریت کے اصول روبہ عمل لائے جائیں۔ اور ہر شعبہ کو جمہوری اصولوں پر ترقی دی جائے۔ اسلام نے جمہوری معاشرہ جن اصولوں پر قائم کیا ان میں معاشرہ کے سیاسی، معاشرتی اور معاشی تینوں پہلوؤں کو پوری طرح ملحوظ رکھا اور یہ اصول دورِ جدید کے بنیادی اصولوں سے نہ صرف مطابقت رکھتے ہیں بلکہ کئی اعتبار سے ان کو فوقیت بھی حاصل ہے۔ کیونکہ اسلام کے معاشرتی تصورات نہ صرف جمہوری ہیں بلکہ عالمگیر بھی ہیں۔

اسلامی معاشرہ کی نوعیت

اسلام کا مقصد ایک خدا پرست اور عالمگیر جمہوری معاشرہ کا قیام ہے۔ اور ہر قسم کا عالمگیر نظام صرف عالمگیر تصورات اور عقاید و نظریات کی اساس پر ہی قائم ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اسلامی معاشرہ کی بنیاد بھی اسلام کے اصول و نظریات ہیں جن کے مطابق خدائے واحد کی اطاعت، رسولؐ کی دائمی قیادت اور قرآن کے دائمی احکام کی اساس پر ایمان رکھنے اور عمل کرنے والا عالمگیر معاشرہ وجود میں آیا۔ دنیا کے دوسرے مذاہب کے برعکس اسلام اپنے اصولوں کے مطابق ایک مکمل معاشرہ قائم کرنے میں اس لیے کامیاب ہوا کہ اس کا دائرۂ عمل محض عبادات اور انسان کی روحانی نجات تک ہی محدود نہیں ہے۔ بلکہ یہ زندگی کے ہر شعبہ پر حاوی ہے اور اپنے بنیادی مقاصد کے مطابق ہر شعبۂ حیات کی تعمیر و تشکیل کے لیے نہایت جامع، مکمل اور قابلِ عمل اصولوں کا تعین کر دیا ہے۔

اسلامی معاشرہ کا مرکزی تصوّر

اسلامی نظامِ حیات اور اسلامی اصولوں کے قائم کردہ معاشرہ کی بنیاد اللہ تعالیٰ کی وحدت و اقتدار کا تصور ہے قرآن نے یہ واضح کر دیا ہے کہ اسلامی معاشرہ کا ہر پہلو، اسلامی نظام کا ہر شعبہ اور مسلمان کی زندگی کا ہر گوشہ احکامِ الٰہی کا پابند ہے۔ اللہ تعالیٰ کی وحدت و اقتدار کے اس تصوّر نے اسلامی معاشرہ میں مرکزیت و ہم آہنگی پیدا کر دی۔ اور مختلف شعبوں میں تفریق و تصادم کے امکانات ختم ہو گئے۔ اس کے ساتھ ہی اس تصور کے لازمی نتیجہ کے طور پر اسلامی معاشرہ میں حریت، مساوات، اخوت اور عدل و احسان کے تصورات عملی شکل میں ظاہر ہوئے جو ایک جمہوری معاشرہ کی بنیادی خصوصیات ہیں۔ اس تصور نے مسلمانوں میں سیاسی اور معاشرتی جمہوریت کے تصورات اور معاشی انصاف کو عملی شکل دی اور ایک عالمگیر جمہوری معاشرہ قائم کر دیا۔

بنیادی مقاصد اور خصوصیات

اسلامی جمہوری معاشرہ کی پہلی خصوصیت مقاصد کی یکسانی اور معاشرتی ہم آہنگی ہے۔ اسلامی معاشرہ میں حاکم و محکوم، فرد اور جماعت سب کا مقصد منشائے الٰہی کے مطابق معاشرہ کی اصلاح، احکامِ الٰہی کی تعمیل اور قانونِ الٰہی کا نفاذ ہے اور اس مقصد

کو قرآن نے اُمت محمدی کی فضیلت کا سبب قرار دیا ہے
"تم ایک بہترین امت ہو جسے لوگوں کی خدمت و ہدایت کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور بدی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو ۔۔۔۔۔"

"ہم نے تم کو ایک بہترین عادل امت بنایا تاکہ تم دنیا کے لوگوں پر نگرانی رکھو اور رسول تم پر نگران رہیں ۔۔۔۔"

ان مقاصد کا حصول کسی خاص فرد یا طبقہ تک محدود نہیں بلکہ تمام ارکانِ معاشرہ کا فرض ہے۔ اس لیے ان میں نہ تو فرقہ بندی اور اختلاف کی گنجائش ہے اور نہ اکثریت و اقلیت کی کش مکش کی۔ چنانچہ احکامِ الٰہی کے مطابق معاشرہ کی اصلاح و تنظیم کے لیے اسلامی معاشرہ میں ایک خدا پرست فلاحی مملکت کا قیام ضروری ہے۔ اپنے فرائض کی نوعیت کے اعتبار سے یہ مملکت ہمہ گیر ہے۔ یعنی اس کا دائرۂ عمل صرف سیاسیات تک محدود نہیں بلکہ معاشری زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہے۔ لیکن یہ ہمہ گیریت فاشزم یا بولشویزم کی طرح بے لگام نہیں ہے بلکہ اس کے اختیارات دستورِ اساسی یعنی قرآنی احکام کے پابند ہیں اور اپنے اختیارات کا غلط استعمال کرنے کی شکل میں حاکم عوام کے سامنے جوابدہ ہے۔ قرآن کوئی مجموعۂ قوانین نہیں لیکن دستورِ ربانی ہے جس میں معاشرہ کی تنظیم و استحکام اور فلاح و ترقی کے بنیادی اصول و احکام بیان کر دیے گئے ہیں اور چونکہ یہ احکام دائمی ہیں اس لیے ان میں کافی لچک رکھی گئی ہے اور اجازتوں اور ممانعتوں کی حدیں مقرر کر کے ان حدود میں عمل کرنے کی آزادی دی گئی ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ نہ تو انسان کی بے اعتدالیاں معاشرہ کو نقصان پہنچا سکیں اور نہ معاشرہ پر کبھی جمود طاری ہو سکے۔

حریتِ انسانی کا تصور

اسلامی جمہوری معاشرہ کی دوسری خصوصیت حریتِ انسانی کا تصور ہے۔ قرآن میں یہ پوری طرح واضح کر دیا گیا ہے کہ
"سوائے اللہ کے کسی کی حکومت نہیں ۔۔۔۔ اللہ کے حکم میں کوئی شریک نہیں ۔۔۔۔۔ اس کا قبضہ آسمان اور زمین پر پھیلا ہوا ہے اور سب اس کے فرمانبردار ہیں۔"

اقتدارِ اعلیٰ کا یہ تصور اسلامی جمہوری معاشرہ میں حریتِ انسانی کی اساس اور سیاسی جمہوریت کی بنیاد ہے۔ انسان کی غلامی سے انسان کی آزادی ہی حقیقی آزادی ہے اور اسلام کا یہ تصور اس آزادی کا ضامن ہے۔ اقتدارِ اعلیٰ کے اسی تصور پر نیابتِ الٰہی کا تصور مبنی ہے جو پوری ملت کو حکومتی اقتدار کا امین قرار دیتا ہے اور خلافت یا نیابتِ الٰہی کا یہ اصول اسلامی معاشرہ میں جمہوری نظام اور انتخابی حکومت کے قیام کی بنیاد ہے کیونکہ اسلامی مملکت کا امیر یا خلیفہ نہ تو اللہ کا خلیفہ ہوتا ہے اور نہ رسولؐ کا بلکہ خلیفۃ المسلمین ہوتا ہے۔ ملت خلافت یا نیابتِ الٰہی کی حامل ہوتی ہے اور مناسب و موزوں نظامِ حکومت قائم کرنے کے لیے اپنا نیابتی اقتدار کسی فرد یا مجلس کے تفویض کر کے صدارتی یا مجلسی جمہوری نظام قائم کر سکتی

ہے جو محض اکثریت کی مرضی کے بجائے دستور اساسی کا پابند ہوگا۔ یہ حکومت کسی ایک جماعت کی نہیں بلکہ سب کی مشترکہ حکومت ہوگی اور معاشرہ کی ہر جہتی فلاح و ترقی کے مابسطہ ان مقاصد کے حصول و تکمیل کے لیے کام کرے گی جو اسلامی معاشرہ میں تمام عناصر کا مشترکہ نصب العین ہوتے ہیں۔

انسانی مساوات کی اہمیت

اسلامی اصولوں پر قائم ہونے والے جمہوری معاشرہ کی تیسری بنیادی خصوصیت انسانی مساوات کا تصور ہے جو اسلام سے پہلے موجود نہ تھا۔ مساوات کا کوئی تصور اس وقت تک عملی حقیقت نہیں بن سکتا جب تک کہ انسانوں میں پست و بلند کی تفریق کرنے والے نظریات، رنگ و نسل کے تعصبات اور جاہ و دولت کے امتیازات کو ختم نہ کر دیا جائے۔ چنانچہ اسلامی معاشرہ میں انسانی مساوات قائم کرنے کے لیے قرآن پاک میں یہ واضح فرما دیا گیا ہے کہ:

"تم میں سب سے زیادہ بزرگ اللہ کے نزدیک وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہے۔"

رنگ و نسل اور قوم و وطن کی تفریق معاشرتی مرتبہ اور دولت کی کمی و زیادتی اور غلام و آزاد میں انسانوں کی تقسیم نے انسانی مساوات کے تصور کو عملی شکل دینے میں بڑی مشکلات پیدا کر دی تھیں۔ اسی لیے اسلام نے مساوات کے تصور کو عام کرنے کی بہت کوشش کی اور فتح مکہ اور آخری حج کے موقع پر حضور رسالتمآب ؐ نے جن اہم اور بنیادی مسائل کی تشریح فرمائی ان میں یہ وضاحت بھی شامل ہے کہ:

"اہل قریش! اللہ نے تمہاری جاہلیت کی نخوت اور باپ دادا کی بڑائی پر ناز کو ختم کر دیا۔ سب لوگ آدم کی اولاد ہیں اور آدم مٹی سے بنے تھے ..... نسب کا فخر ہیچ ہے ...... نہ کسی عرب کو عجمی پر فضیلت ہے نہ عجمی کو عرب پر۔ نہ گورے کو کالے پر۔ نہ کالے کو گورے پر۔ تم میں بزرگ وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے۔"

عورتوں کے حقوق اور ان کا تحفظ

اسلام سے قبل اور ظہور اسلام کے وقت تمام معاشروں میں عورتیں بالکل محکوم اور تمام حقوق سے محروم تھیں۔ مرد کو عورت پر مالکانہ اختیارات حاصل تھے اور بعض معاشروں میں تو عورت کے وجود تک کو بدی تصور کیا جاتا تھا۔ اس بنیادی خرابی نے ان معاشروں کو انتہائی غیر جمہوری بنا دیا تھا۔ اسلام نے جمہوری معاشرہ کا جو تصور پیش کیا اس میں جنسی مساوات کو بھی ملحوظ رکھا گیا اور نوعِ انسانی کے نصف حصہ کو ذلت و مصیبت سے نکال کر انسانی حقوق عطا کیے گئے۔ اسلام عورتوں کے حقوق کا احترام کرنے اور ان کو مردوں کا ہم رتبہ قرار دینے کی تلقین کرتا ہے۔ چنانچہ قرآن پاک میں یہ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ:

"عورتوں کے حقوق بھی مردوں پر ویسے ہی ہیں جیسے کہ مردوں کے عورتوں پر۔ مرد اور عورت دونوں ایک دوسرے کا لباس ہیں۔"

اسلامی معاشرہ میں انسانی مساوات قائم کرنے کے لیے اسلام نے ایسی ہر رکاوٹ دور کرنے پر انتہائی زور دیا جو اس تصور کو عملی شکل دینے میں حائل تھی۔ اس کے لیے رنگ و نسل اور قوم و وطن کی تفریق اور غلامی کے علاوہ عورتوں کی محکومی کو ختم کرنا بھی نہایت ضروری تھا۔ چنانچہ حضور رسالت مآبؐ نے آخری حج کے موقع پر عورتوں کے حقوق کی حفاظت کرنے کی بھی وصیت فرمائی اور مسلمانوں کو یہ یاد دلایا کہ:

"جس طرح تمہارے حقوق عورتوں پر ہیں اسی طرح عورتوں کے حقوق تم پر ہیں۔ ان کے ساتھ مہربانی سے پیش آنا اور ان کے حقوق کا لحاظ رکھنا۔"

عورتوں سے بے انصافی کا بڑا سبب یہ تھا کہ وہ معاشی اعتبار سے مردوں کی دست نگر تھیں۔ اس لیے اسلام نے ان کی معاشی حالت کو بہتر بنانے پر بھی توجہ کی۔ چنانچہ اسلامی معاشرہ میں قرآنی احکام کے بموجب ترکہ میں عورتوں کو بھی حصہ ملا اور ان کی کمائی ہوئی دولت پر ان کا حق تسلیم کیا گیا۔ ان کو جائداد کی خرید و فروخت اور اس کے متعلق تمام حقوق استعمال کرنے اور تجارت و کاروبار کرنے کی آزادی ملی۔ عورتوں کے معاشری مرتبہ کے تحفظ کے لیے ان کو سیاسی حقوق دیے گئے۔ معاشی ترقی اور حصول تعلیم کے مساوی مواقع ملے۔ اور قانونی مساوات ان کے تمام حقوق کے تحفظ کا ذریعہ بنی۔ گویا کہ اسلامی معاشرہ میں صدیوں پہلے عورتوں کو وہ حقوق حاصل ہو گئے جن کے لیے ترقی یافتہ مغربی ممالک کی عورتوں کو انیسویں صدی میں بھی شدید جدوجہد کرنی پڑی۔

قانون کی برتری اور عدل رسانی

اسلامی معاشرہ کی ایک بنیادی خصوصیت قانون کی برتری اور انصاف رسانی ہے۔ اسلام کے قائم کردہ نظام میں حاکم نہ صرف دستور بلکہ قانون کا بھی پابند کر دیا گیا ہے۔ اور عدالت کی نظر میں حکمران کی حیثیت بھی دوسروں کے مساوی ہے۔ قانون کی برتری اور عدالت کی آزادی کا یہ اصول عملی طور پر بھی مسلمانوں کے عہد میں اس شدت سے اختیار کیا گیا کہ اسلامی جمہوری حکومت ختم ہو جانے کے بعد بھی مطلق العنان مسلمان بادشاہ عدالت کا احترام کرتے رہے۔ عدل اسلامی معاشرہ کی ایک بنیادی خصوصیت ہے اور اسلامی معاشرہ میں کوئی شخص، کوئی جماعت اور کوئی طبقہ قانون سے بلند تر نہیں۔ قرآن نے یہ واضح کر دیا ہے کہ:

"اللہ عدل کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔ بے شک اللہ تمہیں عدل و احسان کا حکم دیتا ہے۔ عدل کرو کہ عدل کرنا ہی انسان کو تقویٰ سے زیادہ قریب لے جاتا ہے۔"

قرآن نے ظلم کی شدید مذمت کی ہے اور رسول کریمؐ کا بھی یہ ارشاد ہے کہ:

"بروز حشر اللہ کے نزدیک سب سے محبوب اور اللہ سے قریب امام عادل ہوگا۔ اور سب سے زیادہ قابل نفرت اور اللہ سے دور امام ظالم ہوگا۔"

حضورؐ نے عدل کو عبادت پر بھی فضیلت دی اور رعایا پر انصاف سے حکومت کے ایک دن کو ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر قرار دیا۔ اسلام کے نزدیک عدل اور عدالت کی جو غیر معمولی اہمیت ہے اس کی وجہ سے قانون کی برتری اور عدل رسانی کو اسلام کے جمہوری معاشرہ میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

مذہبی آزادی و رواداری

اسلامی معاشرہ کا ایک اور جمہوری پہلو مذہبی آزادی و رواداری ہے۔ اگرچہ اسلامی معاشرہ مسلکی ہے اور اسلامی حکومت مقصدی ہے لیکن اس معاشرہ اور حکومت میں غیر مسلموں کو ان کو ان کے جائز حقوق سے محروم نہیں کیا گیا۔ اسلام کسی شخص پر اپنے دینی عقائد و تصورات کو زبردستی مسلط کرنا نہیں چاہتا۔ اس لیے اسلامی معاشرہ غیر مسلموں کے حقوق کا تحفظ بھی کرتا ہے اور ان کو مذہبی آزادی بھی دیتا ہے۔ قرآن نے مذہب کے بارے میں یہ اصول واضح کر دیا ہے کہ لااکراہ فی الدین۔ چنانچہ جو لوگ اسلام قبول کرنے پر آمادہ نہیں ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیتا ہے اور ان کے مذہب میں مداخلت نہیں کرتا۔ "تمہارے لیے تمہارا دین اور میرے لیے میرا دین" وہ قرآنی اصول ہے جس پر مذہبی رواداری کا اسلامی نظریہ قائم ہے اور اسلامی معاشرہ اس کا پورا احترام کرتا ہے۔

معاشی عدل و توازن

اسلامی معاشرہ کی ایک اور بنیادی خصوصیت اور اہم جمہوری عنصر معاشی انصاف کا تصور ہے جو عدل، معاشرتی توازن اور فلاح و بہبود عامہ کے اسلامی مقاصد پر مبنی ہے۔ اسلام نہ تو جائز اور ناجائز کا لحاظ کیے بغیر دولت پیدا کرنے اور وسائل پیدائش دولت کو ایک چھوٹے سے طبقے میں محدود کر دینے کا حامی ہے اور نہ اجتماعی مفاد کے نام پر فرد سے بے انصافی کرتا ہے۔ معاشی بے انصافی اور عدم توازن سے معاشی استحصال کی راہیں کھل جاتی ہیں اور معاشرہ غیر جمہوری عناصر کی گرفت میں آجاتا ہے۔ اسلامی معاشرہ کا مقصد استحصال کو ختم کرکے توازن و ہم آہنگی قائم کرنا اور معاشی دولت کو تمام لوگوں کے فائدہ کے لیے کام میں لانا ہے۔ چنانچہ اسلام نے دولت کی پیدائش، تقسیم اور صرف کے جو اصول بنائے ہیں ان کا مقصد قرآن نے یہ بتلایا ہے کہ دولت معاشرہ کے زیادہ سے زیادہ افراد میں پھیلے اور گردش کرتی رہے اور کسی محدود طبقہ کے پاس جمع نہ ہو جائے۔ قرآن نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ:

> "زمین اللہ کی ملک ہے ...... اور مخلوق خدا کے فائدہ کے لیے زمین بنائی ...... اور اس میں تمہارے لیے معیشت کے سامان رکھ دیے۔ اور آسمانوں اور زمین کے خزانے اللہ کے ہیں۔"

اس وضاحت کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی تصور کے مطابق اسلامی معاشرہ کا مرکز اور اسلامی مملکت کا مقتدر اعلیٰ تمام معاشی دولت کا بھی حقیقی مالک ہے اور اللہ کی یہ ملکیت انسان کے پاس امانت ہے۔ زمین معدنیات، دریا اور

دوسرے تمام قدرتی وسائل اجتماعی دولت ہیں اور حکومت کا فرضِ منصبی یہ بھی ہے کہ وہ ان وسائل دولت سے اس طرح کام لینے کا انتظام کرے کہ سب ان سے فائدہ اٹھائیں اور یہ انفرادی ملکیت نہ بن سکیں۔ فرد جو دولت پیدا کرتا ہے اس پر اس کا حق ہوتا ہے لیکن یہ دولت بھی خدا کا عطیہ ہے اور اس کا کچھ حصہ دوسرے افراد کو دینا ضروری ہے تاکہ افراد کے پاس دولت اس طرح جمع نہ ہو جائے کہ معاشرہ اس سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔

حریت، اخوت، مساوات اور عدل اسلامی معاشرہ کی لازمی خصوصیات ہیں۔ اسلام نے ان تصورات کی محض نظری تعلیم ہی نہ دی بلکہ عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ میں ان پر عمل بھی کیا گیا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ صرف چند سال کے اندر ایک مثالی جمہوری معاشرہ قائم ہو گیا جو سیاسی حقوق، معاشرتی مساوات اور معاشی انصاف کا ضامن تھا۔ موجودہ دور کے ترقی یافتہ جمہوری معاشرہ کے تین پہلو ہیں۔ سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی اور جدید معاشرہ کی ان تینوں خصوصیات کو دنیا کی تاریخ میں سب سے پہلے صرف اسلامی معاشرہ میں عملی شکل دی گئی۔ چنانچہ حریت، مساوات اور عدل کے جن تصورات کو اسلام ساتویں صدی میں بڑی کامیابی سے روبہ عمل لایا تھا وہ غیر اسلامی معاشروں میں اٹھارہویں اور انیسویں صدی سے قبل عملاً اختیار نہ کیے جا سکے۔ اسلامی معاشرہ کی ان خصوصیات کو خود مسلمانوں نے رفتہ رفتہ ترک کر دیا۔ لیکن مغرب کی غیر مسلم قوموں نے ان کو اس طرح اپنا لیا اور اس قدر فروغ دیا کہ حریت، اخوت، مساوات اور عدل کے اسلامی اصول آج غیر مسلم معاشروں کی بنیادی خصوصیات بنے ہوئے ہیں۔ مگر اس کے برعکس مسلمان اس خود فریبی میں مبتلا ہیں کہ یہ ایک ایسے مقدس دور کی باتیں ہیں جو کبھی واپس نہیں آ سکتا۔

ڈاکٹر محمد شہید اللہ

اسلام کی امن پسندی

مسلمانوں کے ہاں خدا کا ایک نام 'سلام' ہے (۵۹ : ۲۳) اللہ تعالیٰ تمام انسانیت کو سلامتی کے گھر جنت کی طرف بلاتا ہے (۱۰ : ۲۵) اس کا رسولؐ رحمۃ للعالمین ہے (۲۱ : ۱۰۷)۔ قرآن مجید سلامتی کی راہ دکھاتا ہے (۵ : ۱۸) مسلمانوں کے مذہب کا نام ہی اسلام ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے خالق کی اطاعت کی جائے اور اس کی تمام مخلوق کے ساتھ امن و سلامتی کا رشتہ استوار کیا جائے (۲ : ۱۱۲) مسلمان وہی ہے جو امن قائم کرتا ہے۔ مسلمان جب کسی سے ملتا ہے تو السلام علیکم کہتا ہے اور اسے سلامتی کا پیغام دیتا ہے۔ مسلمان جب اپنی دعا ختم کرتا ہے تو اپنے دائیں اور بائیں سر کو حرکت دیتے ہوئے السلام علیکم ورحمۃ اللہ ہی کہتا ہے۔ وہ آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر امن کی دعا مانگتا ہے اور اس کے خدا کی طرف سے اس پر امن و سلامتی کا نزول ہوتا ہے۔

چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اسلام کا مرکزی تصور امن ہے۔ اسلام دنیا میں اس لیے آیا کہ بنی نوع انسان کو امن و سکون ملے، روحانی اور مادی طور پر زمین پر بھی اور آسمان پر بھی۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ فکر و عمل میں اس کا بنیادی راستہ امن پسندی کا راستہ ہے۔ "بھلائی اور برائی ایک سی نہیں ہوتیں۔ بدی کو اس چیز سے بھگاؤ جو بہترین ہو، جب ایسا سلوک کیا جائے گا تو پھر ایسا شخص جو تم سے عداوت رکھتا ہے وہ تمہارا ایک گرم جوش دوست بن جائے گا۔" (۴۱ : ۳۴)۔

بدقسمتی سے آج اسلام کے مخالفوں کو اپنی آنکھوں کے سامنے صرف اسلام کی تلوار لٹکتی دکھائی دیتی ہے اور اسلام کا حسین چہرہ اس کے پیچھے چھپ کر رہ گیا ہے۔ لیکن یاد رکھیے یہ تلوار، تلوار تو بے شک ہے لیکن یہ کسی مطلق العنان اور جابر بادشاہ کی تلوار نہیں، بلکہ ایک منصف اور عادل کی تلوار ہے۔ یہ تلوار تشدد کے لیے نہیں ہے بلکہ ظلم کے خلاف مدافعت کے لیے ہے۔ یہ تلوار جنگ کے لیے نہیں امن کے لیے ہے۔ "تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم اللہ کی راہ میں اپنے سے کمزور کے لیے، اور عورتوں اور بچوں کی حمایت میں جہاد نہیں کرنا چاہتے۔ کیونکہ یہ وہ لوگ ہیں جو یہ دعا کرتے ہیں کہ اے خدا ہمیں اس مقام سے ہجرت کرنے دے جہاں کے لوگ ظالم ہیں اور ہمیں اپنی طرف سے ایک رہنما اور ایک مددگار عطا فرما۔" (۴ : ۷۵)

خدا کی راہ میں لڑی جانے والی جنگ کو قرآن مجید میں جہاد فی سبیل اللہ کہا گیا ہے اس کی وضاحت کے لیے قرآن مجید نے طالوت اور حضرت داؤدؑ کی جالوت اور فلسطینیوں سے جنگ کی مثال پیش کی ہے (۲ : ۲۴۶ - ۲۵۱) ہم یہ دیکھتے

ہیں کہ اسرائیلی یہ کہتے ہیں "آخر ہمیں ہو کیا ہے جو ہم اللہ تعالیٰ کی راہ میں جنگ نہ کریں۔ ہمیں ہمارے گھروں سے نکال دیا گیا ہے اور بچوں سے الگ کر دیا گیا ہے۔" اس واقعے کا انجام یوں بیان ہوتا ہے " اور یہ اگر صرف اللہ تعالیٰ کی راہ میں نہ ہوتا کہ کچھ لوگ دوسرے لوگوں کو پیچھے ہٹا رہے تھے تو یقیناً زمین پر ابتری پھیل جاتی لیکن اللہ دنیا کے بارے میں فراخ دلی سے کام لیتا ہے۔"

مسلمان بے دینوں کے خلاف جنگ نہیں کرتا۔ مسلمان تو امن کا علمبردار ہے۔ امن کے حصول میں اگر اُسے اپنے ایک مسلمان بھائی کے خلاف بھی تلوار اٹھانی پڑے تو اس سے دریغ نہیں کرے گا۔ چنانچہ قرآن مجید میں یہ کہا گیا ہے "اگر ایماندار لوگوں کی دو جماعتوں میں تصادم پیدا ہو جائے تو ان کے درمیان امن کا قیام عمل میں لاؤ۔ لیکن اگر ان میں سے ایک فریق دوسرے کے ساتھ زیادتی سے کام لے تو پھر زیادتی کرنے والے کے خلاف اس وقت تک لڑو جب تک وہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی طرف لوٹ نہ آئے اور جب وہ ایسا کرلے تو پھر فریقین میں منصفانہ اور برابر کا سمجھوتہ کرا دو کیونکہ اللہ تعالیٰ انہیں لوگوں سے محبت کرتا ہے جو برابری کا سلوک کرتے ہیں" (۴۹ : ۹)

اسلام تو جنگ کے دوران میں بھی انتہائی عدم تشدد سے کام لیتا ہے۔ جب کسی قبیلے کے خلاف کوئی مہم سر کرنی ہوتی تو پیغمبر خدا مہم کے سردار کو یہ ہدایت فرماتے " زیادہ بوڑھے لوگوں کو ہلاک نہ کرنا، نہ شیرخواروں کو۔ نہ کم سن بچوں کو اور نہ عورتوں کو۔ دھوکے سے کام نہ لینا۔ وعدے کی خلاف ورزی نہ کرنا۔ مردہ دشمن کے جسم اور چہرے کو نہ بگاڑنا یا مسخ نہ کرنا" (ابوداؤد اور احمد) رسول کریم صلعم نے پادریوں اور راہبوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا۔ آپؐ نے کسی بھی ذی روح کو جلا کر یا ڈبو کر مارنے سے منع فرمایا۔ پیغمبر اسلام نے فرمایا "حقیقی مجاہد وہ ہے جو اپنے نفس سے جہاد کرتا ہے۔" مہموں کے ان سرداروں کو جو لوٹ مار کرنے والوں یا دشمن قبیلوں کے خلاف جنگ کرنے جاتے ہدایات دیتے وقت آں حضرتؐ یہ فرماتے کہ وہ کبھی کمزور کو نقصان نہ پہنچائیں۔ ہمیں جو صدمات پہنچے ہیں ان کا بدلہ لینے کے بارے میں آں حضرتؐ نے ان فوجیوں سے جنہیں بازنطینیوں کے خلاف بھیجا گیا تھا یہ فرمایا کہ خانہ نشین بے ضرر عورتوں کو کچھ نہ کہو۔ جنس لطیف کی کمزوریوں کو نظر انداز کر دو۔ ایسے بچوں کو جو ماؤں کی چھاتیوں سے دودھ پی رہے ہوں نقصان نہ پہنچاؤ یا جو بیمار چارپائیوں پر لیٹے ہوں انہیں تکلیف نہ دو۔ جس بستی کے باشندے مزاحمت نہ کریں ان کے گھر بار منہدم نہ کرو۔ ان کی روزی کے وسائل کو تباہ نہ کرو۔ نہ ان کے باغوں کو تباہ کرو۔ نہ ان کے نخلستانوں کو چھیڑو۔" حضرت ابوبکرؓ نے آں حضرتؐ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے فوج کے ایک سردار سے یہ کہا "اے یزید! اس بات کی پوری تحقیق کر لینا کہ تم نہ اپنے لوگوں پر سختی سے کام لے رہے ہو اور نہ ان کے آرام و سکون میں مخل ہو رہے ہو۔ بلکہ ان لوگوں سے تمام معاملات میں مشورہ کرنا اور وہی کرنا جو صحیح اور منصفانہ ہو۔ کیونکہ جو لوگ ان چیزوں کے

خلاف چلتے ہیں وہ پھلتے پھولتے نہیں۔ جب تمہارا دشمن سے سامنا ہو تو مردوں کی طرح اس کا مقابلہ کرو اور پیٹھ نہ پھیرو۔ اور جب تمہیں فتح حاصل ہو جائے تو کمسن بچوں، بوڑھوں اور عورتوں کو ہلاک نہ کرو۔ نخلستانوں کو برباد نہ کرو۔ غلے کے کھیت نہ جلاؤ، پھلدار درختوں کو نہ کاٹو۔ مویشیوں کو ضرر نہ پہنچاؤ۔ اور صرف اتنے ہی مویشی ذبح کرو جو تمہاری ضرورت کے لیے کافی ہوں۔ جب تم کوئی معاہدہ اور سمجھوتہ کر لو تو اس کی پابندی کرو اور اپنے لفظوں پر قائم رہو۔ جب تم آگے بڑھو گے تو تمہیں بعض ایسے مذہبی لوگ بھی دکھائی دیں گے جو دنیا کو تج کر خانقاہوں میں پڑے ہیں اور یوں اپنی دانست میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کر رہے ہیں۔ ایسے لوگوں کو نہ ہلاک کرنا اور نہ ان کی عبادت گاہوں کو منہدم کرنا۔"[1]

مذہب میں تشدد کی ممانعت واضح طور پر قرآن مجید کی آیات میں اس طرح کی گئی ہے: "اگر تمہارے خدا کو منظور ہوتا تو یقیناً دنیا میں بسنے والے تمام لوگ اس پر ایمان رکھتے، تو کیا تم انہیں مجبور کرو گے کہ وہ اس پر ایمان لے آئیں" (۱۰:۹۹) "مذہب میں جبر نہیں ہے" (۲:۲۵۶) یہ بھی حوالہ دیا گیا ہے کہ ایک مسلمان کے دو بیٹے تھے جو عیسائی تھے اور وہ یہ چاہتا تھا کہ انہیں جبراً مسلمان بنائے مگر رسولِ خدا پر اس آیت کے نزول کے باعث وہ اپنے اس ارادے سے باز رہا۔[2] قرآن مجید تو دوسرے لوگوں کے معبودوں کے بارے میں سخت کلمات تک کہنے کی ممانعت فرماتا ہے: "جن چیزوں کو کچھ لوگوں کی طرف سے معبودوں کا درجہ دیا جاتا ہے ان چیزوں کے خلاف بُرے کلمات استعمال نہ کرو تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنی جہالت کی بنا پر حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کے خلاف بُرے کلمات کہیں۔ کیونکہ ہم نے یہ کیا ہے کہ لوگوں کو ان کے اعمال بظاہر اچھے دکھائی دیتے ہیں۔ بالآخر انہیں اپنے اللہ کی طرف واپس لوٹنا ہے اس وقت اللہ تعالیٰ انہیں بتائے گا کہ انہوں نے کیا کیا تھا" (۶:۱۰۹)

لیکن اگر مذہب کی وجہ سے بڑے پیمانے پر اذیت رسانی کی جائے تو قرآن مجید مذہبی جنگ کی اجازت دیتا ہے "ان لوگوں کو جن کے خلاف جنگ چھیڑ دی گئی ہے، جہاد کی اجازت دی جاتی ہے، کیونکہ یہ وہ لوگ ہیں جن پر تشدد ہوا ہے اور یقیناً اللہ تعالیٰ ان کا حامی و مددگار ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کو بغیر کسی جائز وجہ کے گھروں سے نکال دیا گیا ہے اور جن کا قصور صرف یہ ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ ہمارا مالک خدا ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کا منشا یہ نہ ہوتا کہ بعض لوگوں کے ہاتھوں بعض لوگ شکست کھاتے تو پھر یقیناً یہ ہوتا کہ نخلستانوں کی تباہی ہوتی اور گرجوں، معبدوں اور مسجدوں کو (جن میں اللہ کا نام لیا جاتا ہے) برباد کیا جاتا" (۲۲: ۲۹ اور ۴۰) اس سلسلے میں ایک قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ مسلمان

---

(۱) امیر علی؛ اسپرٹ آف اسلام

(۲) حاشیہ تفسیر جلالین جلد اول، مصری ایڈیشن

جو امن کے خادم ہیں ان پر یہ فرض عاید ہوتا ہے کہ وہ مذہبی ایذا رسانی کا استیصال کریں خواہ یہ ایذا رسانی مسجد کے خلاف ہو، خواہ کسی نخلستان کے، خواہ کسی گرجے یا یہودیوں کے کسی معبد کے۔ ان کے خلاف اس وقت تک جہاد جاری رکھو جب تک کسی قسم کی ایذا رسانی باقی نہ رہے اور صرف اللہ کا دین ہی پھیل جائے لیکن اگر وہ اپنی غلطی پر اصرار نہ کریں تو پھر سوائے ناانصافوں کے کسی کے خلاف کسی قسم کا عناد باقی نہیں رہنا چاہیئے (۲: ۱۹۳) امن کے لیے ہر صحت مند مسلمان پر جہاد کا فرض عاید کر کے اسلام نے درحقیقت یو، این، او کے قیام کی راہ ہموار کی تاکہ دنیا میں امن کی کوشش عمل میں آسکیں۔

اوپر جو کچھ بیان ہوا ہے اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ صرف سیاسی یا مذہبی تشدد اور ایذا رسانی کی منظم شکلوں کو ختم کرنے کے سلسلے میں اسلام موزوں انداز میں تشدد سے کام لینے کی اجازت دیتا ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی جنہیں عدم تشدد کا بہت بڑا پیامبر سمجھا جاتا ہے، ایسی حالتوں میں تلوار کے استعمال کی اجازت دی ہے (بائبل ۲۲: ۳۶-۳۸، ۵۰) اس چیز کے پیش نظر کہ وہ لوگ جو سیاسی یا مذہبی مخالف نہیں ہوتے ان کے بارے میں مسلمانوں کا عمومی رویہ کیا ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے "یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہارے اور تمہارے دشمنوں کے درمیان محبت پیدا کر دے اور اللہ تعالیٰ طاقتور ہے اور بخشنے والا ہے اور وہ رحیم ہے۔ اللہ تعالیٰ تمہیں ان لوگوں کے احترام سے منع نہیں کرتا جنھوں نے تمہارے مذہب کی بنا پر تم سے جنگ نہیں کی اور تمہیں اس لیے تمہارے گھروں سے نہیں نکالا کہ تم ان سے مہربانی سے پیش آتے ہو اور ان سے انصاف کا سلوک اختیار کرتے ہو کیونکہ بے شک اللہ تعالیٰ انصاف کو پسند کرتا ہے" (۶۰: ۷-۸)

"یاد رکھو کہ تم سے کسی خاص قسم کے لوگوں سے نفرت تمہیں غلط راہ پر نہ لگا دے اور تمہیں انصاف سے دور نہ لے جائے۔ انصاف کرو کیونکہ یہ چیز نکوکاری کے قریب تر ہے اور اللہ سے ڈرو، اللہ تعالیٰ وہ سب کچھ جانتا ہے جو تم کرتے ہو۔" (۵:۹)

خود رسول کریمؐ کی زندگی صبر اور عفو کی اعلیٰ مثالوں سے معمور ہے اور یہ چیز اس وقت بھی قائم رہی جب آپؐ مقتدر ہوئے اور آپؐ کو عرب کا بے تاج بادشاہ کہا جاتا تھا۔ ۲ ہجری میں ایک جنگ سے واپسی کے موقع پر پیغمبر اسلامؐ ایک سایہ دار درخت کے نیچے استراحت فرما رہے تھے اور آپؐ کی تلوار اس درخت کی ایک ٹہنی میں لٹکی ہوئی تھی۔ اچانک آپؐ شور و غل کی آواز سے جاگ اٹھے اور دیکھا کہ ایک دشمن ننگی تلوار ہاتھ میں لیے قریب ہی کھڑا ہے۔ وہ آنحضرتؐ کی تلوار پر قبضہ کر کے یہ کہہ رہا تھا "اب تمہیں میرے ہاتھ سے کون بچائے گا۔" "اللہ" آنحضرتؐ نے فرمایا۔ اور یہ سنتے ہی اس کا ہاتھ کانپا اور اس کے ہاتھ سے تلوار گر پڑی۔ آنحضرتؐ نے فوراً اپنی تلوار اٹھالی اور اس

شخص کو اپنی فیاضی سے بخش دیا (بخاری، باب الجہاد) سنہ ۷ ہجری میں ایک یہودی عورت نے آپؐ کو زہر ملاکر کھانا کھلایا آپؐ کی جان تو بچ گئی لیکن زہر سارے جسم میں سرایت کر گیا جس کے باعث آخری عمر میں آپؐ کو سخت تکلیف اٹھانا پڑی اور اس کے اثر سے بالآخر آپؐ کا انتقال ہو گیا۔ اس جرم کے باوجود آپؐ نے اس عورت کو بخش دیا اور اسے کسی قسم کا ضرر پہنچائے بغیر لوگوں میں رہنے کی اجازت دے دی۔

فتح مکہ کے بعد آپؐ نے عام معافی کا اعلان کر دیا اور اپنے بدترین ذاتی دشمنوں کو بھی ان الفاظ کے ساتھ بخش دیا "آج تم سے کوئی بدلہ نہیں لیا جائے گا۔ میری دعا ہے کہ خدا تعالیٰ تمہیں معاف کر دے کیونکہ وہ انتہائی رحیم ہے۔"

مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقیِ ادب

مجلّہ اقبال سہ ماہی۔ مدیر: ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار۔ سالانہ دس روپے
صحیفہ سہ ماہی۔ مدیر: سید عابد علی عابد۔ سالانہ دس روپے

		روپے
میٹافزکس آف پرشیا۔	مصنفہ علامہ اقبال	۵ — ۰ — ۰
امیج آف دی ویسٹ ان اقبال۔	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲ — ۰ — ۰
اقبال اینڈ والنٹرزم۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶ — ۰ — ۰
فکرِ اقبال۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم	۱۰ — ۰ — ۰
ذکرِ اقبال۔	مصنفہ عبد المجید سالک	۵ — ۰ — ۰
علامہ اقبال۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱ — ۸ — ۰
شعرِ اقبال۔	مصنفہ سید عابد علی عابد	۷ — ۸ — ۰
اسلام اور تحریکِ تجدد مصر میں۔	مترجمہ عبد المجید سالک	۵ — ۰ — ۰
غیب و شہود۔	مترجمہ سید نذیر نیازی	۲ — ۴ — ۰
حکمتِ قرآن۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱ — ۰ — ۰
جمالیات قرآن کی روشنی میں۔	مصنفہ نصیر احمد	۴ — ۰ — ۰
فلسفۂ شریعتِ اسلام۔	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵ — ۰ — ۰
نظامِ معاشرہ اور اسلام۔	مترجمہ عبد المجید سالک وعزیز	۴ — ۰ — ۰
دولتِ اقوام ۲ جلد۔	مترجمہ عطاء اللہ و فخری	۲۶ — ۰ — ۰
سائنس سب کے لیے۔	مترجمہ آفتاب حسن	۲۰ — ۰ — ۰
فلسفۂ جدید۔	مترجمہ آشکار حسین	۲ — ۰ — ۰
فلسفۂ ہند و یونان۔	مصنفہ محمد شفیق	۳ — ۰ — ۰

ملنے کا پتہ: سکریٹری بزمِ اقبال و مجلس ترقی ادب، نرسنگداس گارڈن۔ لاہور

شبیر احمد خاں غوری

مسئلہ صفاتِ باری

اسلام کی فکری تاریخ میں "صفاتِ باری" کا مسئلہ بہت زیادہ اہم رہا ہے۔ اسی کے سلسلے میں بہت سے ایسے مسلمانوں کو جو خالص اسلام کے پیرو تھے اپنے جذبۂ اتباع کے صلے میں قید و بند اور ضرب و جلد بلکہ دار و رسن کی سرکاری نوازشوں سے نوازا گیا اور اسی کے سلسلے میں دنیا کے بعض بڑے روشن خیال اور باعظمت حکمرانوں کے عہدِ حکومت پر تعصب و تنگ نظری اور ظلم و تشدد کا بدنما داغ لگ گیا۔ اس لیے اس مسئلہ یا اس سے متعلقہ مسائل کی توجیہ و توضیح کے سلسلے میں لکھنے والوں سے ذمہ داری کے ساتھ خامہ فرسائی کی توقع کی جاتی ہے۔

میرا یہ مطلب نہیں کہ اگر کوئی مفکر سوادِ اعظم کے مسلک سے انحراف کر کے کسی مرجوح مسلک کی ترجمانی کرنا چاہے تو اسے ایسا نہ کرنے دیا جائے۔ نہیں ہر شخص کو ہر مسلک کی ترجمانی کا حق ہے بالخصوص علمی رسائل و جرائد میں۔ لیکن اس قسم کے اہم مسائل میں دیگر مسالک کی بھی نشاندہی کر دینا چاہیے یا کم از کم ان کے دلائل بیان کر کے ان کی تردید یا تضعیف یا تنقید تو کرنا ہی چاہیے۔

جہاں تک ایمان بالقرآن کا تعلق ہے یہ عقیدہ کافی ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات تمام صفاتِ کمالیہ سے متصف ہے اور تمام شوائبِ نقص و حدوث سے منزہ ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے۔ وللّٰہِ الاسماءُ الحُسنیٰ اور دوسری جگہ کہتا ہے تعالی اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً اس فطری عقیدے کو بازیچۂ تدقیقات بنانا اسلام کی کوئی مفید خدمت تو نہ ہوگا۔ الٰہیاتِ قدیمہ کے ان تراشے ہوئے لات و منات نے کہ،

ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم ہیں صفاتِ ذاتِ حق حق سے جدا یا عینِ ذات

یوں ہی بہت بیگانہ کردار بنا رکھا ہے۔ قوالیوں ہی کی کیا کمی تھی جو کلامی نزاعوں کے احیاء کی ضرورت دامنگیر ہوئی بقول علامہ اقبال:

طبعِ مشرق کے لیے موزوں یہی افیون تھی ورنہ قوالی سے کچھ کمتر نہیں علمِ کلام

ثقافت کی کسی گزشتہ اشاعت میں "اسمائے حسنیٰ" کے عنوان سے مولانا محمد جعفر پھلواروی کا مقالہ شائع ہوا ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے:

ا۔ "خدا کی تمام صفات ایک ساتھ ہی ہر آن کائنات میں کارفرما ہیں یعنی تمام صفات خاص تناسب (PROPORTION) سے باہم ملکر ایک وحدت کی شکل میں پھیلی ہوئی ہیں گویا توحید ذات کی طرح توحید صفات بھی ایک حقیقت ہے پھر جب یہ احساس ہو جائے کہ اس کی ذات عین صفات اور صفات عین ذات ہے تو بس یہی توحید ربانی کا اعلیٰ مقام ہے[1]۔"

فاضل مقالہ نویس نے "توحید ربانی کا اعلیٰ مقام" "ذات و صفات کی عینیت" کو قرار دیا ہے۔ بالفاظ دیگر سوادِ اعظم جو صفات لا عینہ و لا غیرہ کا قائل ہے "ناقص الایمان" ہے۔ عامہ اہل اسلام کے ایمان پر یہ چھپا ہوا حملہ کچھ مناسب نہیں ہے۔ سوادِ اعظم نے کسی کوتاہی فکر و عمل کی بنا پر "صفات کے زائد علی الذات" ہونے کے عقیدے کو اختیار نہیں کیا، بلکہ کتاب اللہ و سنتِ رسول کے تتبع و تفحص و نیز عقل سلیم کو کام میں لانے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں۔ وہ مابعد الطبیعاتی تدقیقات جو متفلسفین و متصوفین نے تراشی ہیں عامہ اہل اسلام کے لیے لاطینی و یونانی سے کم نہیں تھیں اور جن فقہاء و محدثین نے اس "تفلسف" پر گرفت کی تھی، ان کی گرفت کسی "لال بجھکڑ پن" کا نتیجہ نہ تھی، بلکہ تاریخی و معاشرتی وجوہ بھی ان کے پیش نظر تھے۔

چنانچہ "عقائد نسفی" میں ہے:

"وله صفات قائمة بذاته وهی لا هو و لا غیره"[2]

اللہ تعالیٰ کی ذات صفات سے متصف ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں نہ وہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات۔

اسی طرح قاضی ناصر الدین بیضاوی نے طوالع الانوار میں لکھا ہے:

"الثانی انه تعالیٰ عالم بعلم مغایر لذاته خلافاً لجمهور المعتزلة و غیر متحد به خلافاً للمشائین وكذا قدرته"[3]

دوسری بحث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے ایسے علم کے ساتھ جو اس کی ذات سے مغایر ہے، جمہور معتزلہ اس عقیدے کے خلاف ہیں۔ اسی طرح علم باری تعالیٰ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ متحد بھی نہیں ہے۔ ارسطو کا مکتب فکر اس عقیدے کا مخالف ہے۔ علم ہی کی طرح قدرت باری بھی ذات الٰہی کی مغایر ہے۔

آگے چل کر وہ "ارادہ باری" کے متعلق لکھتے ہیں:

قال اصحابنا و ابو علی و ابو

ہمارے اصحاب (اہل السنت والجماعت) نے نیز معتزلہ میں سے

---

(۱) ثقافت، نومبر ۱۹۵۸ء، ص ۱، (۲) شرح عقائد نسفی، ص ۲۴۲-۲۵ (۳) طوالع الانوار بیضاوی، ص ۵۸

ابوھاشم والقاضی عبد الجبار انها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة"

ابو علی جبائی، اس کے بیٹے ابو ہاشم اور قاضی عبد الجبار نے کہا ہے کہ "ارادہ باری" صفت زائدہ ہے جو باری تعالیٰ کے علم اور اس کی قدرت دونوں سے مغائر ہے۔

اسی طرح امام رازی نے "لوامع البینات" میں فلاسفہ الہیین اور معتزلہ میں سے ابو الہذیل العلّاف، ابو اسحاق النظام اور ابو ہاشم الجبائی وغیرہ کے مسالک کی تردید کرنے کے بعد اہل السنت والجماعت کا مسلک لکھا ہے:

"الطريقة الرابعة - ولمّا بطلت هذه المذاهب لم يبق الا ان يقال هاتان الصفتان امران ثبوتيان معلومان زائدان على الذات - وهذا قول مثبتي الصفات"

صفات باری کی بحث کے باب میں چوتھا طریقہ جب یہ تینوں مذہب (یعنی فلاسفہ الہیین کا مذہب جو صفات باری کو سلوب و اضافات میں منحصر سمجھتے ہیں، ابو الہذیل العلّاف معتزلی کا مذہب جو ذات وصفات باری کو عین کہہ کر گنتا ہے۔ ابو اسحاق النظام کا مذہب جو کہتا ہے کہ صفات باری کا مفہوم سلبی ہے اور ابو ہاشم الجبائی کا مذہب جو کہتا ہے کہ صفات باری نہ موجود ہیں نہ معدوم) باطل ہو گئے تو اب یہی بات محقق ہوئی کہ علم وقدرت ایسی صفتیں ہیں جو ثبوتی ہیں، معلوم ہیں اور ذات پر زائد اور اس سے مغائر ہیں اور یہی مثبتین صفات کا کہنا ہے۔

اسی طرح انہوں نے (امام رازی نے) "محصل افکار المتقدمین والمتاخرین" میں لکھا ہے:

"اتفق اصحابنا على انه تعالىٰ عالم بالعلم قادر بالقدرة - حي بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة ...... لان الدلالة ما دلت الا على اثبات امر زائد على الذات"

ہمارے اصحاب (علمائے اہل سنت) کا اس بات پر اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ عالم ہے علم کے ساتھ قادر ہے قدرت کے ساتھ حی ہے حیات کے ساتھ برخلاف فلاسفہ ومعتزلہ کے (جو صفات باری کو عین ذات مانتے ہیں) ...... کیونکہ دلائل امر زائد علی الذات کے اثبات ہی پر دلالت کرتے ہیں (یعنی صفات باری ذات باری پر زائد اور اس سے مغائر ہیں)

اسی طرح امام غزالی نے "الاقتصاد فی علم الاعتقاد" میں فرمایا ہے:

---

(۱) ایضاً، ص ۵۹ (۲) لوامع البینات للرازی، ص ۱۸ (۳) المحصل للرازی، ص ۱۳۱

"ان الصفات السبعة التی دللنا علیها لیست هی الذات بل هی زائدة علی الذات فصانع العالم تعالیٰ عندنا عالم بعلم وحی بحیاة وقادر بقدرة و هکذا فی جمیع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الی انکار ذالک"[1]

باری تعالیٰ کی صفات ہفت گانہ (علم، قدرۃ، حیاۃ، ارادہ، سمع، بصر اور کلام) جن کی ہم نے نشاندہی کی ہے وہ عین ذات نہیں ہیں بلکہ ذات پر زائد اور اس سے مغائر ہیں پس صانع عالم تعالیٰ ہمارے نزدیک علم کے ساتھ عالم ہے، حیات کے ساتھ حی ہے، قدرت کے ساتھ قادر ہے، اور اسی طرح دیگر صفات میں لیکن فرقہ معتزلہ اور فلاسفہ نے اس کا انکار کیا ہے۔

متاخرین میں قاضی عضد الدین الایجی نے "المواقف" میں لکھا ہے:

المقصد الاول فی اثبات الصفات (لله تعالیٰ) علی وجه عام - بحث اول: عمومی طور پر صفات باری کا اثبات

"ذهبت الاشاعرة الی ان له تعالیٰ صفات (موجودة قدیمة) زائدة فهو عالم بعلم قادر بقدرة - مرید بارادة وعلیٰ هذا - وذهبت الفلاسفة والشیعة الی نفیها"[2]

اشاعرہ (اہل سنت) کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات موجود ہیں (احوال یعنی لاموجود ولا معدوم نہیں) قدیم ہیں اور زائد علی الذات ہیں۔ پس باری تعالیٰ عالم ہے علم کے ساتھ، قادر ہے قدرت کے ساتھ، مرید (ارادہ کرنے والا ہے) ارادے کے ساتھ وقس علیٰ ہذا۔ فلاسفہ اور شیعہ اس بات کے منکر ہیں۔

اسی طرح علامہ تفتازانی نے "تہذیب الکلام" میں لکھا ہے:

"فصل فی الصفات الوجودیة و هی ازلیة ابدیة زائدة علی الذات اذلا یعقل من مفهوم العالم الا من له علم و هکذا"[3]

فصل: صفات وجودیہ کا بیان - یہ صفات وجودیہ ازلی و ابدی ہیں اور ذات پر زائد (غیر ذات) ہیں کیونکہ "عالم" کا مفہوم اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ "وہ ذات جسے علم حاصل ہو" وقس علیٰ ہذا۔

پھر سواد اعظم حنفی المذہب ماتریدی المسلک ہے یا اشعری المسلک۔ اوپر اشاعرہ کے اقوال مذکور ہوئے۔ نیز سب سے پہلے احناف میں سے نجم الدین عمر النسفی (المتوفی ۵۳۷ھ) کا قول نقل ہوا۔ احناف امام اعظم ابوحنیفہ النعمان الکوفی (المتوفی ۱۵۰ھ) کے متبع ہیں وہ "الفقہ الاکبر" میں فرماتے ہیں:

لم یزل ولا یزال باسمائه وصفاته

باری تعالیٰ اپنے اسماء اور ذاتی و فعلی صفات کے ساتھ ہمیشہ سے

(۱) الاقتصاد للغزالی، ص ۶۰

(۲) شرح المواقف، جلد ثانی، ص ۴۵

(۳) تہذیب الکلام للتفتازانی، ص ۴۳

الذاتیة والفعلیة ..... لم یزل عالماً بعلمه والعلم صفة فی الازل قادراً بقدرته والقدرة صفة فی الازل متکلماً بکلامه والکلام صفة فی الازل"

تھا اور ہمیشہ رہے گا .... وہ ہمیشہ سے اپنے علم کے ساتھ عالم ہے اور علم ازل سے اس کی صفت ہے ، اپنی قدرت کے ساتھ قادر ہے اور قدرت ازل سے اس کی صفت ہے ، اپنے کلام کے ساتھ متکلم ہے اور کلام ازل سے اس کی صفت ہے ۔

آگے چل کر اسے اور موکد کرتے ہیں :

وصفاته فی الازل غیر محدثة و لا مخلوقة فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فیها او شك فیها فهو کافر باللّٰه تعالیٰ۔"

اور باری تعالیٰ کی صفات ازل سے غیر محدث اور غیر مخلوق ہیں ۔ پس جس شخص نے یہ کہا کہ وہ مخلوق ہیں یا محدث ہیں یا اس باب میں توقف کیا یا شک کیا تو وہ اللہ تعالیٰ کا کافر ہے ۔

اسی طرح امام ابوالحسن الاشعری (بانی مسلک اشعریت) کے متعلق شہرستانی نے "کتاب الملل والنحل" میں لکھا ہے :

قال ابو الحسن الباری تعالیٰ عالم بعلم قادر بقدرة حی بحیاة مرید بارادة متکلم بکلام سمیع بسمع بصیر ببصر وله فی البقاء اختلاف رای قال وهذه الصفات ازلیة قائمة بذاته لا یقال هی هو ولا غیره ولا لا هو ولا لا غیره

امام ابوالحسن الاشعری نے کہا ہے کہ باری تعالیٰ عالم ہے علم کے ساتھ قادر ہے قدرت کے ساتھ ، حیّ ہے حیات کے ساتھ ، مرید ہے ارادے کے ساتھ ، متکلم ہے کلام کے ساتھ ، سمیع ہے سمع کے ساتھ ، بصیر ہے بصر کے ساتھ ۔ صفت بقا کے بارے میں ان کی رایوں میں اختلاف ہے ۔ امام اشعری کا کہنا ہے کہ یہ صفات ازلی ہیں اور ذات باری کے ساتھ قائم ہیں نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ صفات عین باری ہیں نہ یہ کہ وہ غیر باری ہیں نہ یہ کہ صفات باری ، باری نہیں نہ یہ کہ وہ اس کی غیر ہیں ۔

اس تفصیل سے جسے بخوف تطویل استقصا تک نہیں پہنچایا جا رہا ، ظاہر ہے کہ صفات باری کے زائد علی الذات ہونے (یا صفات و ذات کے غیر یکدیگر ہونے) کا قول سواد اعظم کا متفقہ مسلک ہے اور اس کے قائلین وہ عباقرۂ روزگار تھے جن پر اسلامی فکر کی تاریخ کو ناز ہے ۔ اس قول مختار کے مقابلے میں متفلسفین و متصوفین کے مذہب کا ایمان کامل کا مصداق بتانا کہ

" پھر جب یہ احساس ہو جائے کہ اس کی ذات عین صفات اور صفات عین ذات ہے تو بس یہی توحید ربانی کا

---

(۱) شرح الفقہ الاکبر لملا علی قاری ، ص ۲۳ (۲) شرح الفقہ الاکبر ص ۲۴ ۔ بلکہ ملا علی قاری نے تو یہ کہا ہے :

اعلیٰ مقام ہے۔"

احتراز محض ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نام نہاد "عینیت ذات وصفات" کا قول شرک جلی کا تاریخی نتیجہ ہے۔

۴۔ فاضل مقالہ نگار نے دوسری جگہ فرمایا ہے

"(۲) البتہ جمیل کا لفظ ہمارے نزدیک بڑا بنیادی اور اہم ہے۔ اللہ جمیل ویحب الجمال۔"

لیکن اگر اطلاق "جمیل" کا اذن کتاب وسنت سے ثابت ہے تو "جمیل" اسمائے حسنیٰ میں سے ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ قولِ مختار یہی ہے کہ اسمائے باری توقیفی ہیں۔ امام رازی نے لکھا ہے:

اختیار الشیخ الغزالی ان الاسماء موقوفۃ علی الاذن۔ اما الصفات فغیر موقوفۃ علی الاذن وھذا ھو المختار۔"	امام غزالی کا قول مختار یہ ہے کہ اسمائے باری اذن شرع پر موقوف ہیں۔ رہیں صفات باری تو وہ اذن شرع پر موقوف نہیں ہیں۔ اور یہی علمائے اسلام کا قول مختار ہے۔

فاضل مقالہ نویس نے اس بحث کے اندر علمائے اسلام میں سے کسی کا حوالہ نہیں دیا صرف آرنلڈ صاحب کا حوالہ دیا ہے:

"آرنلڈ صاحب نے اسمائے حسنیٰ پر جو کتاب لکھی ہے اس میں انہوں نے جلیل کی بجائے جمیل ہی لکھا ہے کیونکہ ذوالجلال والاکرام میں جلیل کا پورا مفہوم داخل ہے۔"

جناب مقالہ نویس کو اس بات کا پورا حق ہے کہ وہ مفکرین اسلام یا شارحین کتاب وسنت کو درخور اعتنا سمجھیں یا نہ سمجھیں لیکن جب انہوں نے "اسماء حسنیٰ" جیسی خالص دینی بحث میں آرنلڈ صاحب کو واجب المطاع حکم قرار دیا اور انہیں یہ حق دیا کہ وہ محدثین کی تحقیقات پر قلم اصلاح چلا سکیں تو ہمیں بڑی مایوسی ہوئی۔ آخر مسئلہ اضافیت یا جوہری توانائی کا تو نہ تھا جس کے لیے صرف علمائے مغرب ہی سند ہو سکتے ہیں۔ اس شکوہ سے مقصود آرنلڈ صاحب کا ازدراء نہیں ہے وہ واجب الاحترام مستشرق ہیں۔ لیکن فاضل مقالہ نویس کا یہ انتخاب اسلامی ثقافت کی بے مائگی کا اعلان ہے کہ اسلامی فکر تیرہ سو سال کی مدت میں بھی ایک ایسا عالم نہ پیدا کر سکی جو "اسماء حسنیٰ" پر کم از کم اسی معیار کی بحث کر سکتا جو ایک غیر قوم غیر مذہب کے محقق نے کی ہے۔

چونکہ فرقہ جہمیہ کی بدعت طرازیوں کی وجہ سے مسئلہ صفات کو دوسری صدی ہجری کے آغاز ہی سے اہمیت حاصل ہو گئی تھی اس لیے اکثر محدثین کرام نے اسماء وصفات باری کے موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کیں مثلاً امام بخاری

---

(۱) لوامع البینات طرازی، ص ۱۸۷

کی (صحیح بخاری کی آخری کتاب) "کتاب التوحید والرد علی الزنادقۃ والجہمیہ" امام ابوداؤد کی "کتاب الرد علی الجہمیہ" امام نسائی کی "کتاب النعوت" نعیم بن حماد الخزاعی (امام بخاری کے شیخ) کی "کتاب فی الصفات والرد علی الجہمیہ" عبداللہ بن محمد الجعفی (امام بخاری کے دوسرے شیخ) کی "کتاب الصفات والرد علی الجہمیہ" شیخ عثمان بن سعید الدارمی کی "کتاب الصفات والرد علی الجہمیہ" (رد الامام الدارمی عثمان بن سعید علی بشر المریسی العنید) امام احمد بن حنبل کا "رسالہ فی اثبات الصفات والرد علی الجہمیہ" عبدالعزیز الکنانی (شاگرد امام شافعی) کی "کتاب فی الرد علی الجہمیہ" بیہقی کی "کتاب الاسماء والصفات" اور بے شمار کتابیں۔ متکلمین اہل السنت والجماعت نے بھی ان مسائل کو اپنی کلامی تصانیف میں بیان کیا اور بعض حضرات نے اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھیں جیسے امام غزالیؒ نے "المقصد الاسنیٰ فی اسماء اللہ الحسنیٰ" اور امام رازی نے "لوامع البینات فی شرح اسماء اللہ تعالیٰ والصفات" وغیرہا۔

اس مختصر گوشوارے سے اس موضوع پر اسلامی فکر کی ثروت کا اندازہ ہو جائے گا۔ لیکن جناب مقالہ نویس نے انہیں چھوڑ کر آرنلڈ صاحب سے استفادہ کیا جس کی وجہ شاید وہ ہی جانتے ہوں گے۔

۳۔ غرض اسماء و صفات کی ابحاث بہت قدیم ہیں اور جو اعتراضات آج کئے جاتے ہیں وہ آج سے ہزار سال پہلے کے ہیں مثلاً فاضل مقالہ نویس نے لکھا ہے:

"یہاں جو بات کم از کم مجھے انتہائی حیرت میں ڈالے ہوئے ہے وہ یہ ہے کہ ترمذی، ابن حبان اور حاکم اور ابونعیم کی روایتوں میں لفظ رب موجود نہیں۔"

لیکن یہ کوئی نیا اعتراض نہیں ہے۔ آج سے ہزار سال پہلے ابوزید نے بھی یہ اعتراض کیا تھا۔ چنانچہ امام رازی نے جہاں طاعنین حدیث کے اعتراضات گنائے ہیں لکھا ہے:

السؤال الخامس ۔۔۔۔ قالو ھٰذہ	سوال پنجم ۔۔۔۔۔۔۔۔ معترضین نے کہا یہ روایت ضعیف ہے
الروایۃ ضعیفۃ ویدل علیہ وجوہ	اور اس کی دلیل وجوہ ذیل ہیں ۔۔۔۔۔۔۔۔۔ وجہ سوم یہ لوگ
ثالثہا ان قالوا الاسماء المنقولۃ	(معترضین) کہتے ہیں کہ اس روایت میں جو اسمائے حسنیٰ نقل ہوئے
فی ھٰذہ الروایۃ غیر مشتملۃ علی ذکر	ہیں ان میں "رب" کا ذکر نہیں ہے۔ حالانکہ قرآن نے اس کا ذکر
الرب والقرآن نطق بہ (۱)	کیا ہے۔

کیا اچھا ہوتا اگر فاضل مقالہ نویس نے مستشرقین کی تصانیف کے ساتھ علمائے اسلام کی تصانیف کو بھی درخور اعتنا سمجھا ہوتا۔

(۱) لوامع البینات للامام الرازی، ص ۴۵

میں یہ نہیں کہتا کہ اگر انہوں نے اسلامی ادب کا مطالعہ کیا ہوتا تو علمائے اسلام نے اس اعتراض کا یا اس جیسے دیگر اعتراضات کا جو جواب دیا ہے اس سے مطمئن ہو ہی جاتے۔ مجھے صرف یہ عرض کرنا ہے کہ اگر وہ علمائے اسلام کے جوابات سے مطمئن نہ ہوتے تو ان جوابات پر مزید قیل و قال فرماتے اور اس طرح علمی بحث کا سلسلہ وہاں سے آگے جاری ہوتا جہاں وہ ایک ہزار سال پہلے پہنچ چکا تھا۔ محض ان فرسودہ مطاعن و اعتراضات کے اعادے سے جن کے ہزار سال پہلے تشفی بخش جوابات دیئے جا چکے ہیں، تحقیقات علمیہ کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔

۴۔ فاضل مقالہ نویس نے آخر مقالہ میں فرمایا ہے:

"(۵) اس لفظ اللہ کا ترجمہ کہیں معبود کیا جاتا ہے کہیں حاکم اور کہیں پوجا کے لائق وغیرہ۔ یہ معانی غلط نہیں لیکن ان سے صرف وو ایک ہی پہلو سامنے آتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ بہتر ترجمہ ہمارے نزدیک نصب العین ہے یعنی زندگی کا وہ منتہائے مقصود جس سے آگے اور کوئی مقصود نہ ہو سکے۔"

لیکن ظاہر ہے کہ

(ا) نصب العین ہو یا زندگی کا منتہائے مقصود حقیقی و واقعی ہونے کے باوجود IMPERSONAL (امر عدیم التشخص) ہیں جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے صرف ذہن ہی میں موجود ہیں حالانکہ ذات باری PERSONAL ہے محض تصور نہیں ہے

(ب) نصب العین کا تعین اور اس میں حسن و غیر حسن کا امتیاز انتہائی مشکل ہے۔ عقل انسانی کے لیے خیر و شر کا فیصلہ سوائے ہدایت ربانی کے ناممکن ہے چنانچہ ماہرین اخلاقیات نے جتنے معیار اخلاق تلاش کئے سوائے "وحی ربانی" کے سب کے سب مقدوح ہیں جیسا کہ قرآن بھی اس جانب اشارہ کرتا ہے

وعسیٰ ان تکرھوا شیئاً وھو خیر لکم وعسیٰ ان تحبوا شیئاً وھو شر لکم واللہ یعلم وانتم لا تعلمون۔

اس لیے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ شدت طلب میں مطلوب کے شر و قبائح بصارت و بصیرت سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ یہ روزانہ نفسیات کا فیصلہ ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اکثر ہوائے نفسانی نصب العین اور زندگی کا منتہائے مقصود بن جاتی ہے۔ اسے اللہ قرار دینا خود کو

افرأیت من اتخذ الٰھہ ھوٰہ واضلہ اللہ علیٰ علم وختم علیٰ سمعہ وقلبہ وجعل علیٰ بصرہ غشٰوۃ۔

کے زمرے میں داخل کرنا ہے۔ والعیاذ باللہ

فاضل مقالہ نویس کو یہ اعتراف ہے کہ اہل تصوف و فلاسفہ اور بعض فرقے عینیت کے قائل ہیں اور ان کے نزدیک ذات و صفات میں غیریت نہیں مگر کچھ ایسی مغائرت بھی نہیں۔ اس کے باوجود فاضل مضمون نگار کے نزدیک نام نہاد

عینیت ذات وصفات کا قول شرک جلی کا تاریخی نتیجہ ہے۔

گزارش یہ ہے کہ میں کسی فرقے کو نہ سر سے پاؤں تک باطل سمجھتا ہوں اور نہ کسی فرقے کو از سرتا پا معصوم عن الخطا جانتا ہوں۔ ہر ایک میں کچھ خوبیاں بھی ہیں اور کچھ کمزوریاں بھی۔ یہ کوئی ضرور نہیں کہ اشاعرہ کی ہر بات درست ہو اور معتزلہ، صوفیہ اور فلاسفہ کی ہر بات غلط ہو۔ رازی، غزالی، تفتازانی وغیرہم نے بعضد معتزلہ عینیت کی تردید میں تو شدت اختیار فرمائی ہے لیکن مغائرت کے بارے میں یہ حضرات بھی ڈھیلے ہی ہیں۔ ہم دراصل مسلک اہل تصوف کو زیادہ صحیح اس لیے سمجھتے ہیں کہ ان کے ہاں محض قال رازی نہیں حال رومی بھی ہے

گر باستدلال کار دیں بدے فخر رازی راز دار دیں بدے

آپ نے میرے نظریے کو "اجتراء محض" قرار دیا ہے۔ اب یہ فیصلہ کرنا آپ کا کام ہے کہ اہل تصوف کے نظریے کو شرک جلی و شرک خفی بھی نہیں بلکہ شرک جلی، کا تاریخی نتیجہ قرار دینا اجتراء محض ہے یا ہمارا پیش کردہ تصور۔

۲۔ میرے خیال میں تو آرملڈ صاحب کا حوالہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ہم اسماء کی شرح لکھنے نہیں بیٹھے تھے اور نہ فرقۂ جہمیہ کی تائید و تردید کرنے سے ہمیں کوئی غرض تھی۔ جب فرقۂ جہمیہ کی تائید یا تردید سے کوئی بحث ہوگی تو آپ کی پیش کردہ فہرست کتب سے انشاء اللہ فائدہ اٹھایا جائے گا۔ ہمارا نقطۂ نظر کتاب اللہ اور کتب احادیث کے مندرجہ اسمائے حسنیٰ کو مع ان کے اختلاف کے پیش کرنا تھا۔

۳۔ اگر ہم نے کوئی شبہ آج ایسا پیش کیا ہے جو ہزار سال پہلے بھی پیش ہو چکا ہے تو یہ خوشی کی بات ہے ع متفق گردید رائے بوعلی با رائے من۔ لیکن اس شبہے کا جواب کیا ہے؟ شبہ یہ ہے کہ فلاں فلاں کی روایت میں لفظ رب نہیں۔

۴۔ "نصب العین" پر ایک مضمون اپریل ۱۹۶۰ء کے شمارے میں ملاحظہ فرمایئے۔

۵۔ "نصب العین" پر جو مضمون اپریل ۱۹۶۰ء کے ثقافت میں شائع ہوا ہے اس میں میں نے اس نظریہ کی پوری تشریح کر دی ہے۔ (محمد جعفر)

مظہر الدین صدیقی

وحی و الہام

ہر ترقی یافتہ شے ابتداءً ایک ناقص، نامکمل اور ادنیٰ صورت سے شروع ہو کر بتدریج اپنے منتہائے کمال کو پہنچتی ہے لیکن اس کی ابتدائی صورت اور ترقی یافتہ حالت کے مابین کوئی نوعی فرق نہیں پایا جاتا ہے، یعنی اپنے منتہائے کمال پر پہنچنے کے بعد بھی وہ شے وہی رہتی ہے البتہ اس میں نئی نئی وسعتیں، گہرائیاں اور امتیازات پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس معنے کر کے ہر وجود متغیر بھی ہے اور ابدی بھی۔ مذہب بھی ابتداءً کائنات کے ناقص تصورات اور توجیہ و تعلیل کے غیر حکیمانہ طریقوں سے شروع ہوا۔ اپنی ابتدائی حالت میں وہ رسم پرستی اور اوہام و روایات کی آمیزش سے ملوث تھا اس کے انداز بیان میں افسانویت اور ڈرامائی کیفیت تھی۔ وہ زندگی کے فلسفیانہ حقائق اور عمومی قوانین کو مجرد تصورات کے ذریعہ نہیں بلکہ مادی اور محسوس حقیقتوں کے ذریعہ ظاہر کرتا تھا۔ پھر رفتہ رفتہ اس میں ترقی ہوتی گئی۔ اوہام و خرافات کے عناصر میں کمی ہونے لگی۔ افسانوی طرز بیان کے ساتھ ساتھ کہیں کہیں فلسفیانہ کلام بھی شامل ہو گیا۔ تشبیہ اور تجسم (ANTHROPOMORPHISM) کی جگہ خدا کا تنزیہی تصور (TRANSCENDENTAL CONCEPTION) غالب آتا گیا۔ یہاں تک کہ جب انسانیت سنّ رشد کو پہنچی تو اس کا مذہب بھی ایک ترقی یافتہ نظام فکر کی صورت میں نمودار ہوا۔ مخالفین مذہب اس کی ابتدائی اور ناقص صورتوں سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ مذہب ہمیشہ سے سائنس اور علم و حکمت کا دشمن رہا ہے اور اس نے اوہام پرستی اور روایات پرستی میں انسان کو مبتلا کر کے اسے ارتقائے فکری کی بلند تر منازل تک پہنچنے سے روک دیا ہے۔ لیکن مذہب کے دشمنوں کو یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ خود علوم و فنون اور سائنس و حکمت نہایت ابتدائی اور ناقص صورتوں سے ترقی کر کے موجودہ منزل تک پہنچے ہیں۔ ہمارا موجودہ علم ہندسہ، قدیم مصری فلاحین اور اہرام مصر کے معماروں کے ناقص تجربات کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ ہمارا موجودہ علم ہیئت کلدانیوں کی کواکب پرستی سے شروع ہوا تھا۔ ہمارے تاریخی علوم انہی خرافات و روایات کی پیداوار ہیں۔ جن کے ذریعہ قدیم انسان اپنے ماضی کے واقعات محفوظ رکھنے کی کوشش کرتا تھا۔ ہماری جدید کیمیا انہیں مہمل اور بے سود کوششوں سے وجود میں آئی ہے جو آب حیات کی تیاری اور دھاتوں کو سونے میں تبدیل کرنے کی غرض سے عرصۂ دراز تک جاری رہیں۔ غرضیکہ آج جو علوم و فنون تہذیب کا مایۂ ناز ہیں وہ بھی اپنے آغاز و ابتدا میں نہایت ادنیٰ اور ناقص تجربات سے ماخوذ تھے۔ اگر ہم

ان علوم و فنون کی قدر و قیمت سے محض اس بنا پر انکار نہیں کر سکتے ہیں کہ ان کی ابتدا نہایت سادہ اور ناقص تھی، تو ہم حیاتِ اجتماعی کے اس علم کی قدر و قیمت کے کیونکر منکر ہو سکتے ہیں جسے مذہب کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مذہبی تصورات نے بھی ایک ابتدائی اور ناقص حالت سے ترقی کی ہے لیکن جس طرح انسانی شخصیت کے کمال پر اس واقعہ سے کوئی حرف نہیں آسکتا کہ اس کی ابتدا ایک قطرۂ خون سے ہوئی اور اسے شعور کی ادنیٰ ترین منزلوں سے گزرنا پڑا۔ اسی طرح مذہب کی صداقت پر اس امر سے کوئی اثر نہیں پڑ سکتا کہ اس کا آغاز نہایت خام اور ناقص تصورات سے ہوا تھا۔

یہ تو ظاہر ہے کہ قانونِ ارتقا ایک ہمہ گیر قانون ہے جس کی کارفرمائی سے کوئی شعبۂ زندگی آزاد نہیں ہے۔ مذہبی تصورات و احکام بھی اس عالمگیر قانون کے عمل سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ البتہ مذہبی اصلاح و ترقی اور مذہبی تصورات کی توسیع کے سلسلہ میں قانونِ ارتقا نے ایک نیا وسیلہ اور اچھوتا طریقہ اختیار کیا۔ جسے مذہبی اصطلاح میں وحی و نبوت یا الہام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ وحی و الہام درحقیقت شعورِ مذہبی کی وہ کامل ترین شکل ہے جس میں حقیقتِ ازلی اپنی ذات وصفات کا انکشاف کرتی ہے اور جس کے ذریعہ ہر زمانہ کے چند اشخاص اپنے دور کے مذہبی خیالات و اعمال کی توسیع و اصلاح کا کام سرانجام دے کر زمانۂ ماسبق کے مذہبی تصورات کی جگہ مذہب کا ایک بلند تر اور وسیع تر تصور پیش کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کسی نبی نے انبیائے ماسبق کی تعلیمات کی کامل نفی نہیں کی بلکہ اپنے وسیع تر نظامِ فکر میں ان تعلیمات کو جذب کر لیا کیونکہ قانونِ ارتقا کا یہ ایک مسلّمہ اصول ہے کہ اس کے اعلیٰ تر مدارج پست تر منازل سے آگے نکل جانے کے باوجود انہیں اپنی وسعت میں سمو لیتے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ارتقا کا ہر درجہ تمام سابقہ مدارج کا جامع ہوتا ہے اسی لیے قرآن نے تمام ادیانِ سابقہ کو منسوخ کر دینے کے باوجود ان ادیان کے علمبرداروں کی تصدیق کی اور انبیاء و رسل کے درمیان کسی فرق و امتیاز کو گوارا نہیں کیا لا نفرق بین احد من رسلہ کی تعلیم اسی حقیقت پر دلالت کرتی ہے۔ بات یہ ہے کہ جن ادیان کو ہم ادیانِ باطلہ قرار دیتے ہیں وہ کسی وقت میں انسان کی روحانی اور تمدنی ضروریات کے کفیل تھے لیکن جب کسی مذہبی شخصیت نے اپنے پختہ تر اور زیادہ ترقی یافتہ مذہبی شعور کے ذریعہ اس منزل سے آگے قدم بڑھایا اور دنیا کو ایک کامل تر مذہبی تصور سے آشنا کیا۔ اس وقت سے تمام سابقہ ادیان ناکارہ اور منسوخ قرار پائے۔ ہر نبی نے وحی و الہام کے ذریعہ جن مذہبی حقائق کا ادراک کیا وہ انبیائے سابق کے مذہبی تصورات و تعلیمات کی بہ نسبت زیادہ جامع اور ترقی یافتہ تھے۔ یہاں پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اگر قانونِ ارتقا کا عمل ہر جگہ یکساں ہے تو زندگی کے دوسرے شعبوں میں جو ترقیات ہوئیں۔ ان میں وحی نے فطرت و الہام کا طریقہ کیوں نہیں اختیار کیا یا یوں کہئے کہ اگر قانونِ ارتقا نے مذہبی دائرہ میں وحی و الہام اور دیگر شعبوں میں عقل و فکر سے کام لیا تو اس سے ارتقائی عمل کی

یکسانیت میں فرق لازم آتا ہے۔ حالانکہ فطرت کی ہدایت و رہنمائی جسے ہم وحی والہام سے موسوم کرتے ہیں کسی ایک شعبۂ حیات کے لیے مختص نہیں ہے۔ دنیا کا کوئی علم اور زندگی کا کوئی شعبہ وحی والہام کی ہدایت سے مستغنی نہیں ہے۔ اگر فطرت کی رہنمائی انسان کی کوششوں کو صحیح رخ پر نہ لگاتی تو علوم وفنون کے کسی شعبہ میں ترقی ناممکن ہو جاتی ہے۔ اس لحاظ سے ہر علم اور ہر پیشہ الہامی ہے۔ وحی والہام اور عقل وفکر دو متضاد حقیقتیں نہیں ہیں بلکہ فطرتی ہدایت و رہنمائی کی دو مختلف شکلیں ہیں جن میں اول الذکر ایک بلند تر سطح پر کار فرما ہے اور ثانی الذکر ادنیٰ سطح پر۔ لیکن اس کے باوجود ان میں کوئی داخلی تضاد نہیں ہے۔ اسی وجہ سے انبیائے کرام کی تعلیمات میں کوئی بات منافئ عقل نہیں ہے بلکہ انسانی فہم وتفکر سے ان کی تصدیق ہوتی ہے۔ فطرت کی ہدایت ورہنمائی کی ادنیٰ ترین شکل حیوانات میں پائی جاتی ہے جسے جبلت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ انسان میں یہی قوت عقل وفکر کی صورت میں جلوہ گر ہوئی۔ لیکن چونکہ انسان ابھی تک حیوانیت کی منزل سے پوری طرح نجات نہیں پا سکا ہے اس لیے اس میں دیگر حیوانات کی طرح جبلتوں کا وجود بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ ان کی تعداد حیوانوں کی بہ نسبت انسان میں کم ہے کیونکہ فطرت نے اسے عقل وفکر کی قوت سے بھی نوازا ہے جس نے ایک حد تک انسان کو ہدایت فطری کی اس شکل سے بے نیاز کر دیا ہے۔ لیکن فطری ہدایت کی ایک شکل جو سب سے اعلیٰ تر ہے وحی والہام کی صورت میں ظہور کرتی ہے۔ یہ قوت جبلت وجدان اور عقل وفکر سب سے بالاتر اور سب کی جامع ہے لیکن اس کا وجود عام نہیں ہے بلکہ چند مخصوص انسانوں تک محدود رہا ہے۔ انہی ممتاز ہستیوں کو ہم نبی یا رسول کہتے ہیں۔ فطرت جس طرح جبلت اور وجدان کے ذریعہ اپنے آپ کو منکشف کرتی ہے۔ اسی طرح عقل وفکر کو بھی اپنے انکشافات کا واسطہ بناتی ہے لیکن اس سے بھی بلند تر سطح پر فطرت کے انکشافات کا ایک ذریعہ وحی والہام ہے۔ یہ کوئی بیرونی یا خارجی قوت نہیں ہے جو ہماری صحیح جبلتوں، صحیح وجدانات یا عقل سلیم کے منافی ہو۔ بلکہ فطرت کی وہ اندرونی رہنمائی ہے جس میں جبلت، وجدان اور عقل ہم آغوش ہیں۔ اس بات کا ثبوت کہ وحی والہام درحقیقت فطرت کی رہنمائی کا ایک ترقی یافتہ طریقہ ہے اور جبلت، وجدان اور عقل جس کے ذریعہ حیوانات اور عام انسانوں کی رہنمائی کا کام سرانجام دیتی ہے۔ اسی ترقی یافتہ طریق ہدایت کی ادنیٰ اور معمولی صورتیں ہیں، قرآن کی ان آیات سے بھی ملتا ہے جن میں وحی کی اصطلاح بے جان اشیاء اور حیوانات کے فرائض کے سلسلہ میں استعمال کی گئی ہے۔ قرآن میں وحی کا لفظ صرف اس طریق ہدایت کے متعلق نہیں استعمال ہوا ہے جس کے ذریعہ فطرت انبیاء اور رسولوں کی تعلیم وتربیت کرتی ہے بلکہ عام انسانوں اور حیوانوں کو جس طرح فطرت اپنے رموز سے باخبر کرتی ہے اس کے لیے بھی یہی لفظ قرآن میں استعمال کیا گیا ہے مثلاً قرآن کہتا ہے: وان الشیاطین لیوحون اولیاءھم (شیطان اپنے دوستوں سے سرگوشیاں کرتے ہیں) واذا اوحیت الی الحواریون ان آمنوا بی وبرسولی (جب میں نے حواریوں کے دل میں یہ بات ڈالی کہ وہ

مجھ پر اور میرے رسولوں پر ایمان لائیں) فخرج علی قومہ من المحراب فاوحی الیھم ان سبحوا بکرۃ واصیلاً) (وہ یعنی زکریا محراب سے نکل کر اپنی قوم سے مخاطب ہوا اور کہا کہ اللہ کی تسبیح صبح و شام کیا کرو) و اوحیٰ فی کل سماء امرھا (اور اللہ تعالیٰ نے ہر آسمان کو اس کا حکم سنایا) و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتاً (اور تیرے رب نے شہد کی مکھی کو ہدایت کی کہ وہ پہاڑوں میں گھر بنائے) ان آیات میں ایک جگہ شیطانوں کی مخفی سرگوشیوں کے لیے وحی کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ ایک جگہ حواریوں کے دل میں خیال پیدا کرنے کو وحی کہا گیا ہے۔ ایک جگہ شہد کی مکھی کے وجدان کے لیے وحی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور ایک جگہ آسمان پر وحی کا ذکر ہے۔ غرضیکہ اس لفظ کے متفرق طور پر استعمال کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انبیائے کرام کا وحی و الہام اسی قوت کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے جس کے ذریعہ خلاق قدرت حیوانات اور عام انسانوں کی رہنمائی کرتا ہے البتہ ان اشکال کے مدارج میں بہت بڑا فرق ہے۔ جس طرح ماہرین فن اپنی ایجادات و اختراعات میں فطرت کی اندرونی رہنمائی سے مستغنی نہیں ہو سکتے ہیں اور جب کسی شعبۂ فن میں اس کے ماہر کو کوئی نئی بات سوجھتی ہے تو وہ فطرت کی اندرونی ہدایت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اسی طرح انبیاء اور رسولوں نے ہادی فطرت سے جو تعلیمات اخذ کیے ہیں وہ بھی اسی اندرونی الہام کا نتیجہ ہیں۔ یہ سمجھنا صحیح نہ ہوگا کہ ان پر خارج سے کوئی قوت عمل کرتی ہے اس طرح سے جبلت و وجدان، عقل و فکر اور وحی و الہام تینوں ایک ہی طریق ہدایت کی مختلف شکلیں ہیں جن میں سے ہر ایک بتدریج دوسری سے بہتر اور زیادہ کامل ہے۔ ارتقاء کا عالمگیر قانون اس شعبہ میں بھی اسی طرح کارفرما ہے جس طرح اور شعبہ ہائے حیات میں۔ لیکن علماء اور مفکرین اور ماہرین فنون پر جو انکشافات ہوتے ہیں ان سے صرف جزوی حقیقتیں ظاہر ہوتی ہیں یعنی ان اشخاص پر فطرت اور زندگی اپنے کسی مخصوص پہلو کا انکشاف کرتی ہے۔ لیکن کل حقیقت اپنے تمام پہلوؤں اور کامل صفات کے ساتھ صرف انہیں ہستیوں پر منکشف ہوتی ہے جنہیں فطرت اپنے مخصوص اغراض کے لیے نبی اور رسول کے منصب پر فائز کرتی ہے۔ اس لیے علماء، مفکرین اور ماہرین فن کا اتباع زندگی کے جزوی امور میں جائز اور درست ہو سکتا ہے۔ لیکن اجتماعی زندگی کی کلی ہدایات کا صرف ایک ہی ذریعہ ہے اور وہ ذریعہ انبیاء کی تعلیم ہے جو عالم کی متضاد حقیقتوں کا بصورت کل اور بشکل وحدت ادراک کرتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ وحی و الہام کا یہ سلسلہ کیوں ختم ہو گیا جس کے ذریعہ نہ صرف مذہب نے اپنی موجودہ صورت تک ترقی کی بلکہ ہر علم و فن میں ارتقاء کا آغاز ہوا۔ بالفاظ دیگر مذہب اور علوم و فنون کے دائرے میں فطرت نے اب راست ہدایت کا طریق کیوں ترک کر دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک انسان کے قوائے عقل میں نشو و نما نہیں ہوا تھا۔ اور اس کے آلات فکر ناقص اور غیر ترقی یافتہ تھے اس وقت تک فطرت اس کی راست ہدایت کرتی تھی۔ لیکن جب اس کی حسیات، اس کی عقل و فکر اور اس کے ذہن میں پختگی پیدا ہو گئی تو فطرت نے انسان کو آزاد چھوڑ دیا کہ اب وہ سابقہ وحی و الہام

کی مدد اور اپنے ترقی یافتہ آلاتِ فکر کے ذریعہ اپنی اجتماعی فلاح و صلاح کا راستہ خود تلاش کرے۔ الیوم اکملت لکم دینکم کے معنی یہی ہیں کہ خالق فطرت کو انسان کی ہدایت و رہنمائی کے لیے جو کچھ کرنا تھا وہ کر چکا۔ اس نے انسان کے اجتماعی سود و زیاں کا قانون اس پر واضح کر دیا۔ ترقی کی راہوں کی نشاندہی کر دی۔ علوم و فنون کو ایک خاص منزل ترقی تک پہنچا دیا۔ اب انسان کو اس کی طرف سے کسی مزید ہدایت و رہنمائی کی توقع نہیں رکھنی چاہیئے۔ بلکہ جو کچھ اسے اب تک دیا گیا ہے اس کی روشنی میں اور اپنی عقل و فکر کی مدد سے آگے بڑھنا چاہیئے۔

محی الدین احمد

زکوٰۃ اور اُس کی حقیقت

(۲)

حضرت مسیح کا اعلان

سورۂ مریم میں حضرت مسیح علیہ السلام کی زبان سے مہد میں یوں کہلوایا:

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللّٰهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَّجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (مریم ۲۹)

(وہ لڑکا یعنی مسیح علیہ السلام) بول اٹھا: میں اللہ کا بندہ ہوں۔ اس نے مجھے کتاب دی، اور نبی بنایا۔ اس نے مجھے بابرکت بنایا خواہ میں کسی جگہ ہوں۔ اس نے مجھے نماز اور زکوٰۃ کا حکم دیا جب تک میں زندہ ہوں یہی مرا شعار ہو۔

حضرت شعیب کا اصرار نماز اور زکوٰۃ کے بارے میں جب اپنی قوم پر حد سے بڑھا تو وہ بگڑ کر بولے:

قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ ۖ إِنَّكَ لَأَنتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ

لوگوں نے کہا اے شعیب! کیا تیری نمازیں (جو تو اپنے خدا کے لئے پڑھتا ہے) تجھے یہ حکم دیتی ہیں کہ تو ہم سے آ کر کہے: ان معبودوں کو چھوڑ دو جنہیں تمہارے باپ دادا پوجتے رہے ہیں۔ یا یہ تمہیں اختیار نہیں ہے کہ تم اپنے مالوں میں جس طرح تصرف کرنا چاہو کرو۔ بس تم ایک ہی نرم دل راست باز آدمی رہ گئے ہو۔

اس آخری آیت سے مشارٌ الیہ امر کا یہ پتہ چلتا ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام اپنی قوم کو حکم الٰہی کے ماتحت صدقات ادا کرنے کو فرماتے اور اپنے اموال کو انفرادی طور پر خرچ کرنے سے روکتے ہوں گے لوگ اس پر یہ کہہ کر بول اٹھے: أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ ۖ إِنَّكَ لَأَنتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ یعنی اپنے صدقات کو آپ خرچ کرنے سے روک کر تم ہماری شخصی آزادی میں مخل کیوں ہوتے ہو؟ شاید تم اکیلے ہی نرم دل اور راست باز آدمی رہ گئے ہو۔ یہ آخری جملہ پُرخندہ طنز کی جو تیز نشتر چھپائے ہوئے ہے وہ اہل ذوق سے پوشیدہ نہیں۔

وہ حضرت شعیب سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تمہارے نزدیک ہم میں نہ تو کوئی دیانت دار شخص ہے کہ وہ زکوٰۃ صحیح طور سے نکالے اور نہ ایسا باتمیز ضروریات ملی سے واقف کہ وہ زکوٰۃ کو صحیح جگہوں پر خرچ کر سکے۔ یہ دونوں وصف اکیلے تمہیں میں پائے جاتے ہیں۔ تمہاری دیانت تمیز کا بھی حال معلوم ہے!

ایک اعتراض اور اس کا جواب

آج بھی بعض لوگوں کی طرف سے یہی اعتراض سنائی دیتا ہے کہ کیوں نہ ہر شخص اپنی مرضی اور آزادی سے اپنے صدقات کو خرچ کرے؟ اس کا ایک جواب

حضرت شعیب کے معترضین کے الفاظ ہی میں پوشیدہ ہے یعنی واقعی ہر شخص یہ اہلیت نہیں رکھتا کہ ضروریات کی اضافی اور ہنگامی اہمیت کا اندازہ شناس ہو۔ دوسرے یہ کہ ٹیکس کی وصولی کا معاملہ اگر ہر شخص کی مرضی پر چھوڑ دیا جائے تو اس کی ادائیگی کا معاملہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔ پھر اسلام کے سامنے ہر ایک حکم کے اندر قوم میں ایک نظم، یک جہتی اور اتحاد پیدا کرنے کا بنیادی سوال ہے وہ نمازوں میں باجماعت نماز کی ادائیگی پر مصر ہے، دنیا کے مختلف گوشوں میں وہ کروڑ ہا مسلمانوں کو وہ ایک ہی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیتا ہے، حج کے موقع پر دنیا کے مختلف اللسان اور مختلف الثقافت کروڑوں انسانوں کو ایک ہی لباس میں عرفات کے میدان میں جمع ہونے اور ایک شخص واحد کا خطبہ سننے اور ایک ہی زبان میں خدا کی تمجید و تقدیس کے ترانے گانے ہوئے سننا چاہتا ہے۔ دنیا کے مختلف اقطاع میں سال میں ایک ہی وقت میں وہ تمام تندرست آدمیوں سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ ایک خاص وقت تک کے لئے ہر روز بھوکے پیاسے رہیں اور تمام جذبات سفلی اور اخلاق رذیلہ سے کنارہ کش رہیں زکوٰۃ میں بھی اس کے پیش نظر یہی مقصد ہے کہ ہر وہ شخص، جو سال بھر تک ایک مقررہ رقم بچائے رکھتا ہے جو نہ تو اس کے کسی مصرف میں آئی ہے نہ کسی دوسرے انسان کے، اس رقم میں سے ایک حصہ لازماً اپنے دوسرے بھائیوں کی مدد کے لئے سٹیٹ یا جماعت کے (جیسی بھی صورت حالات ہو) سپرد کر دے کہ وہ اسے ملی ضروریات میں صرف کرے۔ قطعاً کوئی شخص واحد نہ تو ملی ضروریات کا تنہا اتنا علم و احساس رکھ سکتا ہے اور نہ علم و احساس رکھنے کے باوجود اسے صحیح طور پر ملت کی اشد ترین وقتی ضروریات پر صرف کرنے کی قدرت ہی رکھ سکتا ہے۔ یہ کام سٹیٹ ہی کر سکتی ہے اور اسی کو کرنا بھی چاہئے۔

حضرت صدیق اکبر کا عمل

یہی وجہ ہے کہ جب حضور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا اور آپ کے خلیفہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ منتخب ہوئے تو انہوں نے باوجود بعض نہایت جلیل القدر صحابہ کی مخالفت کے مانعین زکوٰۃ سے بھی اسی طرح قتال کیا جس طرح مرتدین کے ساتھ کیا۔

جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا قرآن پاک کا نظم اور آیات کا سیاق و سباق بالکل واضح ہے، رسول پاک کی تصریحات اور آپؐ کا اور خلفائے راشدین المہدیین کا طرز عمل، اور ائمہ محدثین کی رائے اسی طرف ہے کہ زکوٰۃ ایک نظام کے ماتحت جمع کی جائے اور نظام ہی کے ماتحت صرف بھی کی جائے وہ نظام صرف حکومتی نظام ہے لیکن اگر کسی وقت حکومتی نظام موجود نہ ہو یا غیر اسلامی ہو جیسے کہ پچھلے سو سوا سو سال میں انگریزی عہد حکومت میں رہا ہے تو مسلمانوں کو بطور جماعت ایسا انتظام پیدا کرنا چاہیئے۔ جیسا دیہات میں پنچایت سسٹم تھا۔ اب چونکہ خدا کے فضل سے نظام حکومت خود مسلمانوں کے ہاتھ میں آ چکا ہے تو حکومت ہی کا فرض ہے کہ وہ اولین فرصت میں اس نظام کو قائم کرے

انفرادی صدقات

یہ نظام صرف زکوٰۃ کے لئے ضروری ہے۔ انفرادی صدقات کا معاملہ دوسرا ہے۔ قرآن حکیم مسلمانوں سے صرف چالیسویں حصے کے لینے پر ہی کفایت نہیں کرتا بلکہ وہ ان سے بہت زیادہ صدقات کا مطالبہ کرتا ہے۔ قرآن حکیم کے نزدیک قوموں کی زندگیوں میں بعض ایسے مواقع پیش آنا ناگزیر ہے جہاں افراد کو اپنے ما یحتاج کے علاوہ سب کچھ قربان کر دینا چاہیئے۔ چنانچہ:

وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلِ الْعَفْوَ — اور تم سے پوچھتے ہیں (راہ حق میں خرچ کریں تو) کیا خرچ کریں؟ بتلا دو کہ جو،

جو وقت تمہاری ضروریات سے فاضل ہو یعنی زکوٰۃ کی طرح کوئی خاص مقدار معین
نہیں کر دی گئی ہے۔ جو کچھ تمہاری ضروریات معیشت سے زیادہ ہو کل کا کل یا
اس میں سے خرچ کرو)

صدقہ وخیرات کی حدود

اس آیت سے دو چیزیں بالکل واضح ہو جاتی ہیں: ایک تو یہ کہ قومی ضرورت کے وقت بڑے سے بڑا مطالبہ ارباب حکومت قوم سے کر سکتے ہیں جیسا کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد غزوات کے موقع پر کیا اور افراد امت نے بخوشی حاضر کر دیا۔ ایک ایسے ہی موقع پر حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ نے اپنے گھر کا پورے کا پورا اثاثہ حاضر کر دیا تھا اور آنحضرتؐ کے سوال فرمانے پر عرض کیا تھا کہ صدیق کے لئے خدا اور خدا کا رسول کافی ہیں۔ دوسرے صحابہ کرام نے بھی بڑے بڑے صدقات پیش کئے تھے۔ لیکن اگر قوم میں یہ استعداد نہ ہو تو ارباب اقتدار بزور بھی حاصل کر سکتے ہیں کیونکہ قوم کے دفاع پر افراد کا آرام و آسائش بڑی سے بڑی حد تک قربان کیا جا سکتا ہے

دوسری چیز یہ ہے کہ قرآن جن انفرادی صدقات کی ترغیب دلاتا ہے ان میں وہ افراد کو ان کے صرف کے معاملہ میں ضرور آزادی دیتا ہے لیکن ان میں صحیح جگہوں میں صرف کرنے اور خالص خدا کی خوشنودی کے خیال سے خرچ کرنے پر بہت زور دیتا ہے۔ اگر یہ دونوں چیزیں کسی صدقے میں نہ پائی جائیں تو اسلام کے نزدیک وہ صدقہ ہی نہیں۔ وہ مال کو بے نتیجہ ضائع اور برباد کر دیتا ہے۔ ان جگہوں کی تعیین بھی مراتب کے لحاظ سے قرآن پاک نے بعض مقامات پر کر دی کسی دوسرے مقام پر اجمالاً ان کا ذکر بھی آجائے گا۔

مندرجہ بالا آیات سے یہ حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے (اور اس قسم کی متعدد دوسری آیات پیش کی جا سکتی ہیں) کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ تمام انبیائے سابقین علیہم السلام کے وقتوں میں اسی طرح فرض تھیں جیسے کہ اسلام میں آج ہیں۔ اگر الف لام کو تخصیص یا تعریف کے لئے نہ لیا جائے تو مختلف ادیان میں ان کی تفصیلات و جزئیات یا ہیئت و ترکیب میں تو اختلافات ہو سکتے ہیں، مگر اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ نفس عبادت اور نفس انفاق دین الٰہی کا ہمیشہ لازمی جزو رہے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہ دو بنیادی اعمال بھی مثل دوسری تمام چیزوں کے دین حنیفی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں اپنی تکمیلی اور انتہائی خوبصورت شکل میں بنی نوع انسان پر فرض کئے گئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ الٰہی پروگرام میں کسی امت کی اصلاح کے لئے توحید یعنی عقائد کی اصلاح کے بعد عملی پروگرام کے اعتبار سے یہی دو چیزیں اساس و بنیاد کا حکم رکھتی ہیں اور یہ دونوں فریضے اپنے صحیح انصرام اور تنظیم کے لئے حکومت اسلامی کی نگرانی کے محتاج ہیں۔ چنانچہ جناب رسالت پناہ کے عہد میمنت عہد میں زکوٰۃ کی باقاعدہ وصولی ہوتی اور اس کی تحصیل کے لئے مختلف ذمہ دار صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو مختلف علاقوں میں باقاعدہ ولایات اور اختیارات دے کر بھیجا جاتا تھا

حضرت صدیق اکبر کا فیصلہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد خلیفۃ الرسول حضرت صدیق اکبر کے انتخاب کے فوراً ہی بعد فتنہ ارتداد کے ساتھ ساتھ فتنہ مانعین

زکوٰۃ نے بھی سر اٹھایا۔ اکثر صحابہ کبارؓ کی جن میں حضرت فاروق اعظمؓ ایسے جلیل القدر بزرگ بھی شامل تھے، یہ رائے ہوئی کہ مصالح وقتی کے پیش نظر مانعین زکوٰۃ کو نہ چھیڑا جائے بلکہ سردست انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے، تو حضرت خلیفۃ الرسول جناب صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وارضاہ نے منکرین کو مرتدین کے حکم میں شامل کرتے ہوئے ان سے قتال کا فیصلہ فرمایا۔ چنانچہ آپ کے الفاظ یہ ہیں:

عَنْ مَالِكٍ اَنَّهُ بَلَغَهُ اَنَّ اَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيْقَ رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ قَالَ: لَوْ مَنَعُوْنِيْ عِقَالًا لَجَاهَدْتُهُمْ عَلَيْهِ

حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ انہیں یہ خبر ملی کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے فرمایا: کہ اگر یہ لوگ ایک رسی بھی جس سے اونٹ کا پاؤں باندھا جاتا ہے، اور جو زکوٰۃ میں واجب ادا ہوگی، نہ دیں گے، تو میں ان سے جنگ کروں گا۔

ائمہ محدثین کا مسلک

یہی وجہ ہے کہ ائمہ محدثین رضی اللہ علیہم اجمعین زکوٰۃ کے بطور جماعت وصول کرنے اور حکومتی یا جماعتی نظام کے ماتحت خرچ کرنے کے حامی رہے ہیں۔ اور حضرت امام مالکؒ تو ایسے فریق سے جو زکوٰۃ کو نظام جماعتی یا نظام حکومتی کے ماتحت دینے سے انکار کرے، قتال کا حکم دیتے ہیں۔ چنانچہ اس بارے میں آپ کا فیصلہ یہ ہے:

قَالَ مَالِكٌ اَلْاَمْرُ عِنْدَنَا اَنَّ كُلَّ مَنْ مَنَعَ فَرِيْضَةً مِنْ فَرَائِضِ اللهِ فَلَمْ يَسْتَطِعِ الْمُسْلِمُوْنَ اَخْذَهَا مِنْهُ كَانَ حَقًّا عَلَيْهِمْ جِهَادُهُ حَتّٰى يَاْخُذُوْهَا مِنْهُ

امام مالکؒ فرماتے ہیں: ہماری رائے یہ ہے کہ جو شخص بھی اللہ تعالیٰ کے فرائض میں سے کسی فریضہ کی ادائگی نہیں کرتا (یعنی مثلاً کوئی جانور جو اس کے جانوروں میں سے واجب الادا ہو دینے سے انکار کرے اور مسلمان اس سے وصول نہ کر سکتے ہوں تو ان پر فرض ہے کہ اس کے خلاف جہاد کریں، تاآنکہ وہ جانور اس سے وصول کرلیں۔

زکوٰۃ کی وصولی اور خرچ کا طریق

کتاب وسنت کی تصریحات سے یہ بات ثابت کی جاچکی ہے کہ خدا اور رسول زکوٰۃ کے لئے ایک نظام کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اسلام میں زکوٰۃ ایک ٹیکس ہے، جو انکم ٹیکس نہیں ہے، پر وہ انکم ٹیکس کی طرح وصول کیا جانا چاہیئے۔ پس اس کی ادائگی کی صورت یہ نہیں کہ ہر شخص اپنا ٹیکس خود ہی نکالے اور خود ہی اسے اپنی مرضی سے خرچ بھی کرڈالے بلکہ یہ ہے کہ حکومت اسے اپنے محصلین کے ذریعہ وصول کرکے بیت المال میں جمع کرے اور پھر ضروریات کے لحاظ سے جس مصرف کو مقدم اور ضروری سمجھے اس میں خرچ کرے۔ جب ایک شخص نے حکومت کے مقرر کردہ عمال کو زکوٰۃ دیدی، اس کی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ اسی لئے "والعاملین علیہا" کہکر قرآن نے تمام عملہ کا بوجھ بھی زکوٰۃ فنڈ پر ڈال دیا جو اس کی وصولی پر اور صرف پر مامور ہو۔ مصارف زکوٰۃ میں عمال حکومت کے مد کے رکھنے کی وجہ یہی اور صرف یہی ہے کہ زکوٰۃ کا ٹیکس عمال حکومت ہی کو دیا جائے۔

یہی وجہ ہے کہ جہاں عمال حکومت کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ لوگوں پر زیادتی نہ کریں اور ان کا چیدہ چیدہ مال زکوٰۃ میں نہ لیں، مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ عمال حکومت کی اطاعت کریں اور بلا چون وچرا اپنی زکوٰۃ ان کے حوالے کردیں۔ اس بارہ میں شریعت اسلامیہ نے یہاں تک تاکید

کہ اگر عمال حکومت ظالم ہوں یا روپیہ کے صرف کے معاملہ میں دیانت دار نہ ہوں تو اصلاح کے لئے کوشش کرنے کے ساتھ ساتھ ادائیگی کو نہ روکا جائے۔ بشیر بن خصاصیہ کی روایت میں ہے کہ لوگوں نے کہا:

إِنَّ قَوْمًا مِنْ أَصْحَابِ الصَّدَقَةِ يَعْتَدُونَ عَلَيْنَا : عمال کا ایک گروہ زکوٰۃ کی وصولی میں ہم پر زیادتی کرتا ہے۔ کیا ہم اس کا مقابلہ کریں؟ فرمایا: نہیں (ابو داؤد)

حضرت سعد بن وقاص کی روایت میں صاف صاف موجود ہے

اِدْفَعُوا عَلَيْهِمْ مَا صَلَّوْا جب تک وہ نماز پڑھتے رہیں زکوٰۃ انہیں ادا کرتے رہو۔

بنو امیہ کا عہد اور زکوٰۃ

بنو امیہ کے عہد میں نظام خلافت بالکل بدل گیا تھا۔ اور حکام ظلم و تشدد پر اتر آئے تو بعض لوگوں کو خیال ہوا کہ انہیں زکوٰۃ نہیں دینی چاہئے لیکن تمام صحابہ نے بالاتفاق فیصلہ کیا کہ زکوٰۃ انہیں کو دینی چاہئے کسی ایک نے بھی یہ نہیں کہا کہ زکوٰۃ خود اپنے ہاتھ سے خرچ کر ڈالو۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کسی نے پوچھا کہ اب زکوٰۃ کسے دیں؟ کہا وقت کے حاکموں کو۔ پوچھنے والے نے کہا: اِذًا يَتَّخِذُونَ بِهَا ثِيَابًا وَ طِيبًا : یعنی چاہے وہ زکوٰۃ کا روپیہ اپنے کپڑوں اور عطروں پر خرچ کر ڈالیں؟ فرمایا: وَاِنْ یعنی اگرچہ وہ ایسا کرتے ہیں مگر دو انہی کو (ابن ابی شیبہ) کیونکہ زکوٰۃ کا معاملہ بغیر نظام کے قائم نہیں رہ سکتا۔ اور زکوٰۃ کے تمام مقاصد و مصالح کا حصول بھی اسی نظام کے قیام پر موقوف ہے۔

صدر اول سے لے کر عہد عباسیہ کے آخر تک یہ نظام بلا استثناء قائم رہا۔ ساتویں صدی ہجری میں جب تاتاریوں کا سیلاب تمام اسلامی ممالک کو خس و خاشاک کی طرح بہالے گیا اور نظام خلافت بھی بالکل درہم برہم ہو گیا تو زکوٰۃ سے متعلق بھی سوال پیدا ہوا۔ اس وقت علمائے احناف نے پہلی مرتبہ یہ فیصلہ کیا کہ زکوٰۃ کی رقم بطور خود خرچ کر ڈالی جائے کیونکہ زکوٰۃ غیر مسلم حکام کو نہیں دی جا سکتی۔ مگر فقہائے اس پر بھی زور دیا کہ جن ملکوں میں اسلامی حکومت قائم نہیں رہی، نا امیدی پا سکتی ہے کہ جلد قائم ہو سکے وہاں کے مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی اہل مسلمان کو اپنا امیر مقرر کریں تاکہ اسلامی زندگی کا نظام قائم رہے۔ معدوم نہ ہو جائے (ماخوذ از ترجمان القرآن)

اب جبکہ خود مسلمانوں کے ہاتھ میں حکومت آ چکی ہے تو ان کا یہ ایک اہم فرض ہے کہ وہ اولین فرصت پر تحصیل زکوٰۃ کے لئے باقاعدہ نظام قائم کریں۔

زکوٰۃ کی خصوصیت اور غرض و غایت

زکوٰۃ ایک شرعی ٹیکس ہے، جو صرف مسلمان پر لگایا گیا ہے اور وہ خرچ بھی صرف مسلمانوں کی انفرادی یا اجتماعی مفاد اور ضرورت پر ہو سکتا ہے۔ دنیا میں کوئی دین نہیں جس نے محتاجوں کی اعانت اور ابنائے جنس کی خدمت کی تلقین نہ کی ہو اور اسے عبادت قرار نہ دیا ہو، مگر یہ خصوصیت اسلام کی ہے کہ اس نے ہر مستطیع مسلمان پر ایک خاص ٹیکس لگا دیا، جو اسے سال بہ سال اپنے اندوختہ کا حساب کر کے ادا کرنا چاہئے اور پھر اسے اس قدر اہمیت دی کہ نماز کے بعد اسی کا درجہ ہوا۔ قرآن پاک نے بے شمار مقامات پر ان دونوں عملوں کا یکجا ذکر کر کے اس بات کو واضح کر دیا کہ کسی شخص یا جماعت کی اسلامی زندگی کی شناخت یہی دو عمل ہیں: نماز اور زکوٰۃ۔ اگر کوئی شخص یا جماعت انہیں یک قلم ترک کر دے تو اس کا

شمار [illegible] میں نہ ہوگا۔ اور یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام نے مانعین زکوٰۃ سے قتال کیا۔ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: وَاللّٰهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ یعنی خدا کی قسم جو شخص نماز اور زکوٰۃ میں تفریق کرے گا میں اس کے ساتھ لڑائی کروں گا (بخاری و مسلم)

پھر اس بارے میں دوسری خصوصیت وہ علت ہے، جو اسلام نے نہ صرف زکوٰۃ کی بلکہ تمام صدقات و خیرات کے لئے قرار دی ہے۔ اس نے زکوٰۃ کی اور اسلامی صدقات و خیرات کی نوعیت ہی بالکل بدل دی ہے

كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ : تاکہ ایسا نہ ہو کہ مال و دولت صرف دولت مندوں کے گروہ ہی میں محصور ہو کر رہ جائے۔

پس زکوٰۃ کا مقصد یہ ٹھہرا کہ دولت معاشرہ کے تمام طبقوں میں پھیلے، اور زیادہ سے زیادہ افراد میں تقسیم ہو۔ کوئی ایک گروہ اس پر قبضہ کرکے نہ بیٹھ جائے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو جب تحصیل زکوٰۃ کے لئے یمن کی طرف بھیجا تو زکوٰۃ کے مقصد کی یوں تصریح فرمائی:

تُؤْخَذُ مِنْ اَغْنِيَاءِهِمْ فَتُرَدُّ اِلٰى فُقَرَاءِهِمْ ان کے دولت مندوں سے وصول کی جائے، پھر ان کے محتاج افراد میں لوٹا دی جائے۔

قرآن اور اکتناز و احتکار

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ قرآن کی روح اکتناز (زر اندوزی) اور احتکار (ذخیرہ بازی) کے خلاف ہے یعنی وہ نہیں چاہتا کہ دولت پر معاشرہ کے کسی خاص طبقہ یا گروہ کی اجارہ داری ہو جائے۔ یا سوسائٹی میں ایسی جماعت پیدا ہو جائے جو روپے اور مال و دولت کو جمع کرنے ہی میں مسرت محسوس کریں۔ شریعت اسلامیہ نے اکتناز یا زر اندوزی کو روکنے کے لئے یہ ضروری سمجھا کہ جب کسی شخص کے پاس اس کی ضروریات سے فاضل مال و دولت یا سیم و زر جمع ہو جائے اور وہ برابر ایک سال تک اسی طرح پڑا رہے کہ وہ نہ تو رکھنے والے کے استعمال میں آئے اور نہ سوسائٹی کے لئے مفید ہو تو اس شخص پر ایک خاص مقدار میں ٹیکس لگا دے۔ یہ مال اس شخص کے لئے پاک اور طاہر نہیں رہتا جب تک کہ وہ مقررہ ٹیکس ادا نہ کرے جو غربا کا حق ہے۔ اس سے مقصود اس کی فاضل (یعنی زائد از ضرورت) دولت میں سے ہر سال ایک مقررہ حصہ لینا اور غربا میں تقسیم کر دینا ہے۔ گویا زکوٰۃ غربا اور امرا میں اقتصادی تفاوت کو ہر سال کم کرتے رہنے اور ان کے درمیان ایک قسم کا اقتصادی توازن پیدا کرنے کی مسلسل کوشش ہے۔

زکوٰۃ سرمایہ پر ٹیکس ہے

یہاں یہ چیز پیش نظر رکھنی چاہئے کہ زکوٰۃ انکم ٹیکس (یعنی آمد پر ٹیکس) نہیں ہے۔ یہ کسی شخص کے جمع شدہ سرمائے پر ٹیکس (کیپٹل ٹیکس) ہے۔ جو کم سے کم ایک سال تک بیکار پڑا رہتا ہے۔ مثلاً ایک شخص ایک ہزار روپیہ ماہوار کماتا ہے۔ اور ایک ہزار روپے ماہانہ خرچ بھی کر ڈالتا ہے تو اس پر حسابات کی جانچ پڑتال کے بعد شریعت اسلامی اسراف کا الزام تو لگا سکتی ہے، لیکن اس سے زکوٰۃ کے طور پر ایک پائی سالانہ کا ٹیکس بھی وصول نہیں کر سکتی۔ لیکن ایک شخص اگر دو سو روپیہ ماہوار کماتا ہے اور وہ اپنی صحیح گذران کے بعد پچاس روپے ماہوار بچا لیتا ہے اور اس بچائی

ہوئی رقم پر ایک سال بھی گزر جاتا ہے تو اس پر زکوٰۃ ہوگی۔ اور حکومت وصول کرنے کی مجاز ہوگی۔

اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ زکوٰۃ جمع شدہ سرمائے پر ٹیکس ہے۔ اسی لئے ہم یہ نتیجہ نکالنے میں بالکل حق بجانب ہیں کہ زکوٰۃ خالص سرمایہ یا اندوزی کو روکنے کا ایک مؤثر ذریعہ ہے اور اسی لئے یہ عائد بھی کیا گیا ہے، جیسا کہ نصوص کتاب و سنت سے اوپر ثابت بھی کیا جا چکا ہے

یہاں ایک اعتراض ہو سکتا ہے، کہ زکوٰۃ ٹیکس چونکہ سیدھا ٹیکس ہے۔ زیادہ بہتر ہوتا اگر زکوٰۃ کی شرح سرمائے کی کثرت و قلت کے لحاظ سے بدلتی رہتی۔ جیسا کہ آجکل کے انکم ٹیکس کی صورت میں ہے کہ مثلاً دس ہزار تک کی آمد پر ایک شرح ہے تو پچاس ہزار کی آمد والے پر دوسری شرح سے زکوٰۃ چارج کی جاتی۔ بصورت موجودہ چھوٹے اندوختے والے پر اڑھائی فیصدی کے حساب سے زکوٰۃ وصول کرنا کسی قدر سختی ہے۔ مثلاً ایک شخص کے پاس سال بھر تک ۵ صد روپیہ جمع رہتا ہے تو اس سے اڑھائی روپے سال گزرنے پر وصول کر لینا زیادہ سختی ہے بہ نسبت اس شخص سے پچیس روپے وصول کرنا جس کے پاس سال بھر تک ایک ہزار روپیہ جمع رہتا ہے

اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ اسلامی اسٹیٹ کی نگاہ میں اس روپیہ کی کوئی قیمت نہیں جو صرف رکھا رہے کہ وہ نہ تو رکھنے والے کے کام آسکے اور نہ ملت کے دوسرے افراد یا ملت کے کسی دوسرے مفاد میں کام آسکے۔ اس لئے اسلامی اسٹیٹ اس جمع شدہ سرمائے کا ایک قلیل سا حصہ ضرور لے لیگی تاکہ وہ ملت کے دوسرے افراد یا ملت کی اہم ضرورتوں میں کام آسکے۔

دوسرے اگر اسٹیٹ اس روپیہ پر ٹیکس نہ لے تو یہ رقم بڑھ کر سرمایہ داری کی بنیاد ہوگی۔

یہاں یہ یاد رہنا چاہئے کہ کم وسائل کے افراد کی ضروریات کی کفیل تو خود اسٹیٹ ہے جو اسی زکوٰۃ فنڈ سے ہر شخص کی بچی ضروریات کی کفیل ہوگی جو خود اپنی آمد سے اسے پورا نہیں کر سکتا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ جو رقم بغیر مصرف کے پڑی رہے اس پر ٹیکس لگایا جائے۔

اکتناز کو روکنے کے لئے دوسری تدابیر

اسلام نے اکتناز یا سرمایہ داری کو روکنے کے لئے صرف زکوٰۃ کا ٹیکس عائد کر دینے ہی پر کفایت نہیں کی بلکہ بعض دوسرے نہایت مؤثر ذرائع بھی اختیار کیے۔ یہاں ان کا اشارۃً ذکر دینا بے محل نہ ہوگا مثلاً:

۱ - ربوا خوری کو قطعاً حرام کر دیا اور اس کے مقابل مختلف طریقوں سے خیرات کی تلقین فرمائی۔ کیونکہ جس قوم میں استحصال کا جذبہ ہوا اس قوم کے اکثر لوگ افلاس و فلاکت میں مبتلا رہیں گے اور جس قوم میں خیرات کا جذبہ جیسا جیسا ترقی کرتا جائے گا اس قوم میں ویسے ویسے مفلس اور نادار لوگ کم ہوتے جائیں گے۔

۲ - اسلام نے محض دولت کی تقسیم ہی کی غرض سے وراثت کا قانون نافذ کیا۔ دنیا کی قوموں کا عام قانون یہ تھا کہ متوفی کی دولت اور جائداد خاندان کے ایک فرد کے قبضہ میں رہے۔ اور اس سے غرض یہ تھی کہ جائداد یا دولت تقسیم نہ ہو، اور دیر

تک محفوظ چلی جائے۔ آج بھی اکثر اقوام عالم میں یہی قانون رائج ہے کہ باپ کے مخصوص خطابات اور غیر منقولہ جائداد بالخصوص زمین اور جاگیر وغیرہ صرف بڑے لڑکے کو مل جاتے ہیں۔ دوسری ساری اولاد ان چیزوں سے محروم رہتی ہے اسلام کی صدا سب سے پہلی صدا ہے جو اس ظلم کے خلاف بلند ہوئی تاکہ متوفی کی کل جائداد منقولہ ہو یا غیر منقولہ ورثاء میں تقسیم ہو جائے۔ اس نے اس کے لئے باقاعدہ قانون وراثت مرتب فرمایا۔ یہ دوسری بڑی ٹھوکر تھی جو زر اندوزی کے جذبہ کو لگائی گئی

۳۔ قانون وراثت کے ساتھ ہی اسلام نے متوفی کو وصیت کا حق بھی دیا ہے اور وہ اپنی منقولہ اور غیر منقولہ جائداد میں تیسرے حصے کے لئے وصیت کر سکتا ہے۔ یہ وصیت ورثاء کے حق میں نہیں ہو سکتی۔ پس ہر متوفی کی جائداد کا ایک ثلث اس کے مرنے کے بعد ورثاء کے علاوہ دوسرے لوگوں میں تقسیم ہو جائے گا۔

۴۔ جوئے، سٹے، لاٹری اور شرط وغیرہ کے تمام معاملات بلکہ خرید و فروخت کی بعض اقسام بھی ناجائز قرار دی گئیں کیونکہ یہ بھی سوسائٹی میں اقتصادی توازن کو خراب کرنے کا ذریعہ ہیں۔

ان تمام ذرائع اور تدابیر کے اختیار کرنے سے اسلام کا مقصد یہ تھا کہ معاشرہ کے مختلف طبقات یا افراد میں اقتصادی تفاوت کو غیر شعوری طور پر ایک خاص عرصہ کے اندر کم سے کم کر دیا جائے۔ چنانچہ ایک تہائی صدی کے اندر ہی اس کی مساعی کے نتائج دنیا کے سامنے آ گئے۔ اسلام نے ہماری اجتماعی زندگی کا پورا نقشہ تیار کر دیا تھا جس کے چند خانوں کے بگڑنے سے پورا نقشہ ہی درہم برہم ہو گیا۔ چنانچہ زکوٰۃ کے نظام کے بگڑنے سے بھی ہماری پوری اجتماعی زندگی بری طرح متاثر ہوئی ہے۔

عصبیت

واثلہ بن اسقع سے سنن ابوداؤد میں ایک روایت یوں ہے:

قلت یا رسول اللہ ما العصبیۃ ؟ قال ان تعین قومک علی الظلم میں نے پوچھا کہ یارسول اللہ عصبیت کیا چیز ہے؟ فرمایا: اپنی قوم کے ظلم کی تائید وحمایت کرنا۔

افرادِ انسانی اور اقوامِ عالم میں یہ غلط رجحان ہمیشہ ہی رہا ہے کہ فلاں کام ہمارے لیے تو جائز ہے اور دوسرے کے لیے ناجائز یا اس کے برعکس۔ یہ تفریق انسانی مساوات کے خلاف ہے اسی لیے حضورؐ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ لا یومن احدکم حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک ایمان سے لذت آشنا نہیں ہو سکتا جب تک وہ اپنے بھائی کے لیے بھی وہی کچھ نہ پسند کرے جو خود اپنے لیے پسند کرتا ہے۔ لہٰذا یہ عجیب بات ہوگی کہ کوئی چیز ہم اپنے لیے تو پسند کریں اور دوسروں کے لیے ناپسند کریں یا اس کے برعکس اپنے لیے ناپسند کریں اور دوسروں کے لیے پسند کریں۔ عدل اور مساوات بڑی اعلیٰ انسانی قدریں ہیں اور دنیا کے امن و امان کی وحید ضمانت ہیں۔ اور ان قدروں کا فطری تقاضا یہ ہے کہ پسند و ناپسند میں یگانہ و بیگانہ کے درمیان تفریق کو روا نہ رکھا جائے۔ اگر ہم میں فی الواقع اقدار کی محبت ہو تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ہم انہیں اپنے اندر پیدا کرنا تو پسند کریں اور دوسروں کے اندر ان کی موجودگی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھیں۔ فرض کیجیے ہم چاہتے ہیں کہ ہم میں تقویٰ پیدا ہو تو اس خواہش کا عادلانہ تقاضا یہ بھی ہوگا کہ یہ اعلیٰ وصف دوسروں میں بھی پیدا ہو۔ اگر ہمارے دل میں کبھی یہ خیال آئے کہ ہم میں تو تقویٰ پیدا ہو جائے لیکن دوسروں میں نہ پیدا ہو تو یہ جذبہ خود نفسِ تقویٰ کے خلاف ہوگا۔ اسی طرح اگر خدانخواستہ ہماری یہ خواہش ہو کہ ہم دھوکے سے کسی کی رقم حاصل کرلیں تو انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اگر وہی دھوکا کوئی ہمارے ساتھ کرے تو ہماری پیشانی پر بل نہ آئے۔ یہ کیسی عجیب بات ہوگی کہ ایک کام ہم خود کریں تو اس پر خوشی محسوس کریں اور اگر وہی کام دوسرا کرے تو ناک بھوں چڑھانے لگیں۔ یہ تفریق صرف اس وقت ہوتی ہے جب انسان کو نفسِ اقدار سے محبت نہ ہو۔ یا برائیوں سے نفرت نہ ہو بلکہ محبت ہو صرف اپنی ذات سے اور نفرت ہو محض غیر ہونے کی وجہ سے۔

انفرادی حد تک یہ جذبۂ انسانی اگر عملاً قبول بھی کر لیا جائے تو دشواری وہاں ہوتی ہے جہاں قومی اور اجتماعی صورتِ حال درپیش ہو۔ آج بھی ایسے لوگ موجود ہیں جو انفرادی کردار میں جواب نہیں رکھتے۔ عدل، مساوات، اخوت کا اعلیٰ نمونۂ عمل رکھتے ہیں لیکن جب معاملہ قومی ہو جائے تو وہی تفریق شروع ہو جاتی ہے کہ فلاں کام ہم تو کر سکتے ہیں مگر تمہیں اس کا حق نہیں۔ جب معاملہ قومی و سیاسی نوعیت کا ہو جائے تو وہاں اعلیٰ ذاتی کردار رکھنے والے کے قدم بھی ڈگمگا جاتے ہیں۔ اس لیے کہ اس معاملے کا اثر پوری قوم اور پورے ملک کی سیاسیات پر پڑتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص لین دین کے چھوٹے چھوٹے معاملات میں تو بڑا ہی ایماندار ہو اور کبھی کسی کی کوئی چیز نہ لیتا ہو لیکن جب لاکھوں روپے غبن کرنے کا موقع ملے تو اس میں ذرا بھی تامل نہ کرے۔ اعلیٰ انسانیت کی صحیح پرکھ اسی وقت ہوتی ہے جب وہ نجی اور ذاتی معاملات کی طرح اعلیٰ سطح کی قومی و ملکی سیاسیات میں عدل کا ثبوت مہیا کرے۔

قرآن کریم نے عدل جیسی اعلیٰ قدر کو محض چھوٹے چھوٹے معاملات ہی میں برقرار رکھنے کی تاکید نہیں کی ہے بلکہ وہ قومی معاملات میں بھی اسی طرح عدل کو باقی رکھنے کی تاکید کرتا ہے۔ وہ ظلم کو نہ انفرادی حیثیت میں پسند کرتا ہے اور نہ قومی و ملکی معاملات میں۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ لا یجرمنکم شنآن قوم علی الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوٰی کسی قوم کی عداوت تمہیں بے عدلی پر نہ ابھارے۔ تم بہرحال عدل کرو۔ کیونکہ عدل تقویٰ سے قریب تر ہے ——— لیکن ملکی و قومی سیاسیات میں ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ ہر قوم دوسری قوم سے تو انصاف کی طالب رہتی ہے لیکن خود دوسری قوم کے ساتھ عدل کا سلوک کرنے پر آمادہ نہیں ہوتی۔ اگر ایک قوم دوسری پر ظلم کرے تو مظلوم قوم واویلا مچا دیتی ہے اور اپنی مظلومیت کا ڈھنڈورا پیٹنے لگتی ہے لیکن جب اس مظلوم قوم کو کوئی موقع ہاتھ آ جائے تو دوسری کمزور قوم پر ظلم کرنے سے نہیں چوکتی۔ بلکہ اس ظالم قوم کے افراد اپنے ظالمانہ اقدام کو بالکل حق بجانب سمجھتے ہیں اور اس کی حمایت و تائید کے لیے قومی جذبات کو ابھارتے ہیں۔ یعنی جب خود ان پر ظلم ہو تو آہ آہ اور وہ خود دوسرے پر ظلم کریں تو واہ واہ۔

صحیح انسانیت تو یہ ہے کہ جب کوئی نیکی کا کام کر رہا ہو تو اس کا ساتھ دیا جائے خواہ وہ اپنی قوم کا آدمی ہو یا غیر قوم کا اور جب کوئی برائی کا ارتکاب کرے تو اس سے بیزاری و علاحدگی اختیار کی جائے اور اس کی اصلاح کی کوشش کی جائے خواہ وہ اپنی ہی قوم کا فرد ہو۔ کسی کے غلط اقدام یا بے جا روش کا محض اس لیے ساتھ نہ دیا جائے کہ یہ ہماری قوم کا فرد ہے۔ اسی کا نام ہے عصبیت اور اسی کی وضاحت مندرجہ بالا ارشادِ نبویؐ میں کی گئی ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ نفسِ عصبیت قومی ترقی کے لیے ضروری بھی ہے۔ اس کے بغیر نہ مسابقت ہوتی ہے، نہ مدافعت۔ کسی قوم و ملک کی سالمیت کی بقا عصبیت ہی کی بنیاد پر ہوتی ہے اور اس کے ایک فرد پر کوئی ہاتھ ڈالے

تو وہ پوری قوم کے خلاف اعلانِ جنگ تصور کیا جاتا ہے تاآنکہ اس کی معقول تلافی نہ کر دی جائے۔ یہ عصبیت بری نہیں بلکہ عین مطلوب ہے۔ مذموم عصبیت ــــــ جسے قرآن حمیۃ الجاھلیۃ کہتا ہے ــــــ یہ ہے کہ کوئی ظلم دیکھتے ہوئے بھی اس کی حمایت محض اس لیے کی جائے کہ یہ ہماری قوم یا اس کا کوئی فرد کر رہا ہے۔ یہی ہے وہ حقیقت جسے مندرجۂ بالا ارشادِ نبوی میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ ان تعین قومک علی الظلم۔

قرآن پاک نے تو قومی معاہدوں کو اپنی طرف سے توڑنے کی بھی ممانعت کی ہے اور یہ حکم دیا ہے کہ فما استقاموا لکم فاستقیموا لھم جب تک وہ اپنے معاہدے پر قائم ہیں تم بھی قائم رہو۔ یعنی تم معاہدے کو توڑنے کا حق اسی وقت رکھتے ہو جب دوسرے معاہدہ شکنی کریں۔ اس جوابی معاہدہ شکنی کے لیے بھی قرآنی ارشاد یہ ہے کہ..... فانبذ علی سواء یہ معاہدہ شکنی برابری کے اصول پر ہو جس کا مطلب یہ ہے معاہدے کی جس شق کو جس حد تک وہ توڑیں۔ اسی شق کو اور اسی حد تک تم بھی توڑو۔ یہ نہ ہو کہ ذرا سی غلطی پر تم پوری معاہدہ شکنی پر آمادہ ہو جاؤ۔ اس حکم کی اسپرٹ یہی ہے کہ جو بات تم اپنے لیے پسند نہیں کرتے وہ دوسروں کے لیے بھی پسند نہ کرو۔ اسلامی تاریخ کا یہ باب اتنا روشن ہے کہ ہمیشہ اوراقِ تاریخ پر ابھرا ہوا رہے گا۔ صلح حدیبیہ کی یہ دفعہ کون نہیں جانتا کہ: اگر قریش کا کوئی آدمی بھاگ کر مدینے چلا جائے تو اسے واپس کرنا پڑے گا لیکن اگر کوئی مسلمان مدینے سے بھاگ کر قریش میں آ جائے تو اسے واپس نہیں کیا جائے گا۔ اس معاہدے کے بعد جس شدت سے مسلمانوں نے اس کی پابندی کی ہے اس کی نظیر تاریخ عالم میں نہیں مل سکتی۔ حضرت ابوجندل ؓ قید سے بھاگ کر آئے تھے اور انہیں حدیبیہ سے واپس کر دیا گیا۔ دو اور مسلمان بھاگ کر مدینے آ گئے تو انہیں بھی واپس کر دیا گیا۔ یہ جاننے کے باوجود کہ ان لوگوں کو واپس کرنا گویا موت کے منہ میں ڈالنا ہے انہیں واپس کر دیا گیا۔ یہ سب کچھ کیوں کیا گیا؟ محض اس لیے کہ معاہدہ تھا اور معاہدہ شکنی ظلم ہے اور اس ظلم میں خود اپنی قوم کا بھی ساتھ اس لیے نہیں دیا جا سکتا کہ ایسی اعانتِ ظلم دراصل عصبیت ــــــ حمیتِ جاہلیت ــــــ ہے اور حضور ؐ کی ذاتِ بابرکات اسے مٹانے کے لیے آئی تھی نہ کہ باقی رکھنے کے لیے۔

نہایت دردمندانہ اور مؤدبانہ لہجے میں یہ گزارش کیے بغیر نہیں رہا جاتا کہ آج تمام مسلمان فرقوں میں یہ کمزوری پوری طرح موجود ہے کہ بعض افراد اور بعض تصورات کی حمایت محض اس لیے کی جاتی ہے کہ اس کا تعلق ہمارے فرقے اور ہمارے مسلک سے ہے۔ بعض اوقات ضمیر گواہی دیتا ہے کہ یہ حمایت عدل و انصاف کی بنیاد پر نہیں لیکن حمایت و تائید صرف اس لیے کی جاتی ہے کہ اپنے فرقے یا جماعت کو چھوڑا کس طرح جائے؟ یہ دراصل عصبیت ہی کی ایک واضح شکل ہے اور کسی طرح محمود نہیں قرار دی جا سکتی۔ اگر آپ غور سے دیکھیں گے تو لازماً اسی نتیجے پر پہنچیں گے کہ فرقہ بندی کی بنیاد صرف یہی جذبہ ہے کہ بلا وجہ حمایت ضرور کی جائے۔ اس نوع کے جذبۂ حمایت سے ایسی فرقہ پرستی پیدا ہو جاتی ہے

جس کا نام "شرک" پرنوٹ کرد لیتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ولا تکونوا من المشرکین ۝ من الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعا۔ تم ان مشرکوں میں نہ ہو جانا جنھوں نے دینی تفریق (فرقہ بندی) پیدا کی اور مذہبی گروہوں میں بٹ گئے۔
(محمد جعفر)

مجلہ
ثقافت
کا
آئندہ شمارہ
خلیفہ عبد الحکیم نمبر

جون اور جولائی سنہ ۱۹۶۰ء کا مشترکہ شمارہ ہوگا اور جولائی میں شائع کیا جائے گا۔ ثقافت کا یہ خاص نمبر پاکستان کے نامور فلسفی اور مصنف اور ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور کے بانی ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم مرحوم کی یاد میں شائع کیا جا رہا ہے۔

پاکستان، ہندوستان، ایران، عراق، جرمنی، فرانس، برطانیہ اور امریکہ کے نامور مصنفوں اور مفکروں نے اس شمارہ کے لیے مضامین لکھے ہیں اور مرحوم خلیفہ صاحب کے متعلق اپنے تاثرات قلم بند کیے ہیں۔

ملنے کا پتہ:

سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور (پاکستان)



ثقافت

اگست ۱۹۶۰ء

مدیر اعلیٰ

پروفیسر ایم ایم شریف

مدیر مسئول

شاہد حسین رزاقی

ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

اگست سنہ ۱۹۶۰ع

جلد ۸ شمارہ ۸

ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اراکین

محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار — رئیس احمد جعفری

معاون مدیر شاہد حسین رزاقی

سالانہ آٹھ روپے

فی پرچہ بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع ناشر — شاہد حسین رزاقی

مطبعہ — انجمن حمایت اسلام پریس۔ لاہور

مقام اشاعت — کلب روڈ۔ لاہور

جناب

شاہد حسین رزاقی

تاثرات

موجودہ زمانے میں معاشیات کو اس قدر اہمیت حاصل ہو گئی ہے کہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کا ہر شعبہ اس سے متاثر ہوا ہے اور ہر جہتی قومی ترقی کے لیے معاشی نظام کی اصلاح و ترقی ایک لازمی اور بنیادی شرط ہے۔ معاشیات کی اس ہمہ گیری اور جدید معاشی نظام میں بینکوں کی اہمیت کے پیش نظر بہت عرصہ سے یہ محسوس کیا جا رہا ہے کہ بینک کاری جیسے اہم معاشی مسئلہ پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بھی غور و فکر کیا جائے تاکہ اس کا کوئی ایسا مناسب اور قابل عمل حل معلوم ہو سکے جو اسلام کے حقیقی مقصد کو بنیادی طور پر ملحوظ رکھتے ہوئے عصر جدید کے معاشی تقاضوں کو پورا کر سکے۔ سود کے مسئلہ میں مسلمان علماء و مفکرین دو گروہوں میں منقسم ہیں۔ ایک روشن خیال اور دوسرا قدامت پسند۔ روشن خیال طبقہ کا یہ نظریہ ہے کہ قرآن نے ربوا کو حرام قرار دیا ہے جو سود خواری کی وہ ظالمانہ قسم ہے جو اسلام کے ابتدائی زمانہ میں عرب میں رائج تھی۔ اور اسلام نے معاشی استحصال اور ظلم کے انسداد کے لیے ربوا کو حرام کر دیا۔ لیکن بینک کا سود یا تجارتی سود ربوا سے بالکل مختلف چیز ہے۔ اس میں ظلم کا شائبہ تک نہیں اس لیے تجارتی سود پر ربوا سے متعلق احکام کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری طرف قدامت پسند طبقہ ہر قسم کے سود کو ربوا کی تعریف میں شامل کر کے بینک کاری اور تجارتی سود کو بھی حرام قرار دیتا ہے۔ لیکن کوئی ایسی متبادل تجویز پیش نہیں کرتا جو بینک کاری اور تجارتی سود کی جگہ اختیار کی جا سکے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ موقف کسی طرح بھی تعمیری اور نتیجہ خیز نہیں ہو سکتا۔ یہ نقطۂ نظر عملاً اسی وقت کار آمد ہو سکتا ہے جب عصر جدید کے معاشی تقاضے پورے کرنے کے لیے مفید اور قابلِ عمل متبادل تجاویز بھی پیش کی جائیں۔

اس اہم مسئلہ پر غور و فکر کر کے اس کا کوئی مناسب عملی حل تلاش کرنے کی غرض سے ادارۂ ثقافت اسلامیہ کی جانب سے ایک مجلس مذاکرہ منعقد کرنے کا اہتمام کیا گیا۔ اور لاہور کے ممتاز علماء و مفکرین اور علوم اسلامیہ میں دلچسپی رکھنے والے ممتاز افراد کو بینک کاری، تجارتی سود اور بیمہ جیسے اہم معاشی مسائل پر اسلامی احکام کی روشنی میں غور و فکر کرنے کی دعوت دی گئی۔ زیرِ بحث مسائل کے بارے میں ایک سوالنامہ بھی مرتب کیا گیا تھا

تاکہ اس موضوع پر مختصر مقالے بھی لکھے جا سکیں۔ یہ سوالنامہ حسب ذیل سوالات پر مشتمل تھا:

۱۔ عرب میں پیغمبر اسلام صلعم کے زمانہ میں قرضہ لینے دینے کی شکل کیا تھی؟

۲۔ لفظ "ربٰو" کے معنی۔

۳۔ "ربٰو" اور "ربح" میں فرق۔

۴۔ ربٰو میں قرض دینے والا شرائط مقرر کرتا ہے اور بنک انٹرسٹ میں قرض لینے والا پیش کرتا ہے۔

۵۔ بیع سلم اور کمرشل انٹرسٹ میں کیا فرق ہے۔ ایک شخص ایک بھینس جو روزانہ دس سیر دودھ دیتی ہے دوسرے کو دیتا ہے اور کہتا ہے کہ بھئی اس کے دودھ میں سے پانچ سیر ہمیں دے دیا کرو۔ یہ جائز ہے تو پھر اس میں اور منافع پر روپیہ قرض دینے میں کیا فرق ہے؟

۶۔ ہم جنس کا تبادلہ ہم جنس سے تفاضل کے ساتھ کیوں ناجائز ہے جب کہ غیر ہم جنس کے ساتھ تفاضل جائز ہے؟

۷۔ تجارت میں طرفین کی رضامندی لازمی ہے یا نہیں؟ بعض کے نزدیک تراضیٔ طرفین کی عدم موجودگی ہی ربٰو کو پیدا کرتی ہے۔ نقصان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیا حرمتِ ربٰو کی یہی بنیاد تھی کہ اس میں ایک پارٹی پر ظلم ہوتا ہے؟ کمرشل انٹرسٹ میں کسی پارٹی پر بھی ظلم نہیں ہوتا۔ اگر یہ درست ہے کہ کسی پارٹی پر ظلم نہیں ہوتا تو بنک انٹرسٹ ربٰو کے تحت کیسے آ سکتا ہے؟

۸۔ (۱) صنعتی اداروں کے معمولی حصے۔

(ب) ان کے ترجیحی حصے۔

(ج) بنکوں کا فکسڈ ڈیپازٹ۔

(د) بنکوں سے لیٹر آف کریڈٹ کھولنا۔ اس کے مختلف پہلو۔ اگر لیٹر آف کریڈٹ کی بنا پر تجارت کے لیے قرض لینا ناجائز ہے تو اس کے لیے جائز صورت کیا ہوگی جس سے نظامِ تجارت میں خلل نہ پڑے؟

(ھ) ہاؤس بلڈنگ، فنانس کارپوریشن اور انڈسٹریل فنانس کارپوریشن

(و) گورنمنٹ کے قرضے (۱) اپنے ملک سے (۲) غیر ملکوں سے۔ اگر یہ تمام قرضے ناجائز ہیں تو پھر گورنمنٹ کی مشینری چلانے کے لیے کیا تجاویز ہو سکتی ہیں؟

۱۰ فروری تا ۱۰ اپریل ۱۹۶۰ء میں اس مذاکرہ کے دو اجلاس ہوئے جن کی صدارت پروفیسر ایم۔ ایم شریف نے کی اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، جناب سید یعقوب شاہ، جناب غلام احمد پرویز، پروفیسر منظور حسن عباسی

مولانا محمد جعفر پھلواروی، جناب جسٹس ایس۔ اے رحمٰن، ڈاکٹر انور اقبال قریشی، صاحبزادہ امیر حمزہ شامی، جناب جسٹس محمد شریف، پروفیسر محمود احمد، جناب رئیس احمد جعفری، مولانا محمد حنیف ندوی، اور جناب مرزا احمد علی نے اس مباحثہ میں نمایاں حصہ لیا۔ چند اصحاب نے سوال نامہ کے جواب میں مقالے بھی لکھے تھے۔ ان میں سے پروفیسر عباسی کا مقالہ اس شمارہ میں شائع کیا جا رہا ہے۔ دیگر اصحاب کے مقالے نیز مباحثہ کی مختصر روداد اور اس سے اخذ کردہ نتائج ثقافت کے آئندہ شماروں میں پیش کیے جائیں گے۔

تصنیفات
ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

تشبیہات رومی

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دلنشیں تشبیہ دیتے ہیں جو یقین آفریں بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔ رومیات کے مشہور عالم اور نامور مفکر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کو بڑے دلکش اور وجد آفریں انداز میں بیان کیا ہے۔ قیمت -/۸ روپے

حکمت رومی

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جو ماہیت نفس انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدت وجود احترام آدم، صورت و معنی، عالم اسباب، اور جبر و قدر جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ قیمت تین روپے آٹھ آنے۔

افکار غالب

یہ مرزا غالب کے بلند پایہ فلسفیانہ کلام کی تشریح ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے اردو ادب میں قابل قدر اضافہ ہوا ہے۔ قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے۔

الٰہیات رومی (انگریزی)

اس بیش بہا تصنیف میں رومی کے افکار و تصورات کی تشریح کی گئی ہے جو الٰہیات اسلامی کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کتاب عالم مادی، عالم روحانی، تخلیق، ارتقا، عشق، مشیت، انسان کامل، فنا و بقا، وجود باری تعالیٰ، وحدت وجود اور وحدت شہود جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ قیمت ۳ روپے ۱۲ آنے۔

فکر اقبال

یہ بلند پایہ تصنیف اقبالیات میں گراں قدر اضافہ ہے جس میں حضرت علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے ہر پہلو کی بڑے دلنشیں انداز میں تشریح کی گئی ہے۔

قیمت دس روپے

اسلام اینڈ کمیونزم

یہ اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصورات کی خصوصیات واضح کی گئی ہیں۔

قیمت دس روپے

اسلام کا نظریۂ حیات

ڈاکٹر صاحب کی انگریزی تصنیف اسلامک آئیڈیالوجی کا ترجمہ ہے۔ کتاب خوشنما ٹائپ میں چھپی ہے۔ قیمت آٹھ روپے

ملنے کا پتہ: سیکریٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

پروفیسر ایم ایم شریف

اسلامی نصب العین

اسلامی نصب العین پر اظہارِ خیال سے پہلے دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔ اول یہ کہ اسلام میں دوسرے مذاہب کی طرح پاپائیت یا برہمنیت یا کوئی منظم مذہبی جماعت نہیں ہے۔ نہ کسی خاص طبقہ کے لیے روحانیت کی اجارہ داری مخصوص ہے۔ کلیسا اور حکومت یا دنیاوی اور مذہبی عاملوں کے درمیان معاشرہ کی کوئی تقسیم نہیں۔ نیکی کی تلقین کرنا اور بدی سے روکنا کسی خاص طبقہ کے لیے مخصوص نہیں بلکہ تمام مومن مردوں اور عورتوں کا یکساں فرض منصبی ہے۔ ایسے مرد اور عورت صرف مسلمانوں ہی میں نہیں بلکہ غیر مسلموں میں بھی موجود ہیں۔ ایسے افراد کی مستقل موجودگی تو ضروری ہے جو اس فریضہ کو پوری اہمیت کے ساتھ انجام دیتے رہیں۔ لیکن ایسے افراد کی کوئی خاص جماعت نہ ہوگی۔ نہ وہ جو خدا اور بندوں کے درمیان وسیلہ ہوں گے اور نہ صرف اسی ایک کام کے لیے مخصوص ہوں گے۔

دوسرے یہ کہ اسلام میں دنیاوی اور روحانی زندگی دو جداگانہ چیزیں نہیں۔ ہر کام خواہ کتنا ہی دنیاوی معلوم ہو روحانی بھی ہوتا ہے اگر وہ زندگی کے تمام پیچیدہ کر واحد نظام کے زیر اثر کیا گیا ہو۔ روحانی اور دنیاوی زندگی کی تفریق انسانی شخصیت کی وحدت کو مادہ اور روح میں تقسیم کرنے سے پیدا ہوئی ہے۔ درحقیقت مادہ بذات خود کوئی چیز نہیں۔ جب روح کو زمان و مکان کے نقشے سے منسلک کر دیا جاتا ہے تو اسی کا نام مادہ ہے۔ قرآن حکیم کے مطابق بنیادی حقیقت روحانی ہے اور یہ دنیوی زندگی اور ماسوا دونوں میں ظاہر و پوشیدہ ہے۔ روح اپنی بلندیوں تک پہنچنے کے لیے نظام ہائے مادی، دنیاوی اور نظری سبھی کو استعمال کرتی ہے۔ تمام قدریں بیک وقت مادی اور دنیاوی ہیں۔ اس لیے تمام دنیاوی چیزیں بنیادی حیثیت سے متبرک ہیں۔ اور ان کا اظہار شخصی اور اجتماعی دونوں زندگیوں میں ہوتا ہے۔ اور یہی انسان کا رشتہ خدا کے ساتھ اور بنی نوع انسان کے ساتھ متعین کرتی ہیں۔

اسلام میں رہبانیت سرے سے نہیں۔ نفس کشی، جسمانی اذیت اور اس قسم کے دوسرے طریقوں سے معاشرہ سے بالکل علیحدہ ہو کر روحانیت کا دعوے کرنا سراسر اسلام کے خلاف ہے۔ وہ راہبانہ طریقے

جن سے محض جسمانی اذیت مقصود ہو قطعاً منع ہیں ۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ روحانی تربیت کے لیے بھی معاشرہ سے عارضی طور پر علیحدہ رہنے کو بھی اسلام ناجائز قرار دیتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تمام انبیاء، صوفیا اور غیر معمولی قابلیت کے علما و فضلا سب کی زندگیاں ایک تال پر چلتی ہیں۔ ابتدا میں وہ سب معمولی زندگی بسر کرتے ہیں پھر کچھ عرصہ کے لیے روحانی بصیرت کے حصول کے لیے گوشہ نشینی اختیار کرتے ہیں حتیٰ کہ ان کی اس جستجو میں ایسے لمحے آتے ہیں جو روح کو مسرت اور راحت سے بھرپور کر دیتے ہیں۔ بقول ابن خلدون یہ لمحے ایک پلک کی جھپک سے زیادہ نہیں ہوتے اور انہی میں بصیرت القا اور الہام حاصل ہوتا ہے۔ پھر ان کی زندگی کا تیسرا دور شروع ہوتا ہے جس میں قلب ماہیت حاصل ہوتی ہے اور ایک نئی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ ان کا معاشرہ کے ساتھ تعلق بھی انہی تین ادوار سے گزرتا ہے۔ پہلے وہ اپنے رفقا کے ساتھ معمولی انسانوں کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ پھر معاشرہ سے علیحدہ ہو کر تخلیقی قوت حاصل کرتے ہیں پھر اس مزید روحانی قوت کے ساتھ معاشرہ میں واپس آتے ہیں۔ افلاطون نے اپنی غار والی تمثیل میں جس بادشاہ کا ذکر کیا ہے اس کی زندگی بھی انہی تین ادوار سے گزرتی ہے۔ معاشرہ کے مختلف شعبوں کے رہنماؤں کی زندگیاں بھی انہی تین ادوار سے گزرتی ہیں۔ کسی شخص کے لیے کسی تھوڑے عرصہ کے لیے معاشرہ سے علیحدہ ہو کر تربیت حاصل کیے بغیر کسب کمال ممکن نہیں۔ اس عارضی گوشہ نشینی کے لیے خواہ کسی صوفی کی خانقاہ ہو، یا کسی سائنسدان کا دارالتجربہ ہو، یا کسی ماہر صنعت کا کارخانہ ہو، یا کسی اہل فن کا تصویر خانہ ہو، یا کسی عالم کا خلوت کدہ ہو۔ نئی قوتوں کے پیدا ہونے کے بعد معاشرہ میں آئے بغیر انسان کسی کمال کو حاصل نہیں کر سکتا۔ ان کی روزمرہ کی زندگی بھی انہی تین تالوں پر چلتی ہے۔ دن میں وہ اپنے کاروبار میں مشغول رہتے ہیں۔ پھر رات کی گھڑیاں آتی ہیں جن میں آسمان سے فرشتے اترتے ہیں اور وہ متلاشی روحوں کے لیے بصورت الہام یا القا عرش سے پیغامات لاتے ہیں۔ اور دوسرے روز وہ الہامات سے ماورا ہو کر پھر اپنے کام میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ تمام قدریں خواہ انہیں روحانی کہیے یا دنیاوی معاشرہ میں رہنے والے انسان کے مقاصد زندگی ہیں۔

اسلامی تصور کے مطابق یہ کائنات جس میں انسان رہتا ہے صرف تفریح کے لیے پیدا نہیں کی گئی۔ اس کا ایک مقصد اور انجام ہے اور ایک مخصوص غایت ہے جس سے انسان مستثنیٰ نہیں ہر ایک کے لیے ایک منزل مقصود ہے اور وہ منزل مقصود خدا ہے وہی تمام عالم کی ابتدا اور انتہا ہے۔ امام غزالی کے قول کے مطابق تمام کائنات کو وجود میں لانے کا باعث ہونے کی وجہ سے خدا ابتدا ہے اور سب کا نصب العین ہونے کی وجہ سے وہ انتہا ہے۔ ہماری محدود ہستی خدا کو پوری شان و شوکت کے ساتھ نہیں دیکھ سکتی۔ خدا نے قرآن حکیم

ہیں اپنی صفات کو انسانی اقدار سے مثالیں دے کر ہمیں سمجھایا ہے۔ وہ صفات جن کی حقیقت کو پہچاننا ہمارے احاطۂ علم سے باہر ہے انہیں ہماری زندگی کے تجربات سے مثالیں دے کر ہمارے ذہن نشین کیا ہے۔ یہ صفات ذات باری تعالےٰ کے مقابلہ میں حقیقت کی صرف نشاندہی کرتی ہیں اور انسانوں کے لیے اعلیٰ ترین اقدار کی حیثیت رکھتی ہیں۔

انسان صرف حیوان ہی نہیں وہ تمام مخلوقات میں اعلیٰ ترین درجہ رکھتا ہے۔ قرآن حکیم کے مطابق خدا نے انسان کو بہترین ہیئت کا پیدا کیا ہے اور خدا نے اپنی روح اس میں پھونکی ہے۔ عیسائی یونانی اور ہندی داناوں کے مطابق بھی وہ خدا کی شبیہہ ہے۔ انسان کی انتہائی تکمیل یہ ہے کہ اس پر الوہیت کا رنگ پوری طرح چڑھ جائے اور ان صفات ربانی کو اپنے اندر بدرجہ اتم پیدا کرے۔ اقبال نے خوب کہا ہے: یزداں بہ کمند آور دا اے ہمت مردانہ۔

مشیت ایزدی یہ ہے کہ ان صفات کے ذریعہ الوہیت کا نور مکمل ہو اس لیے انسان کی غایت یہ ہے کہ رفتہ رفتہ ان تمام صفات کا حامل بنا جائے۔ ان خدائی صفات یا انسانی قدروں کو خدا کے مختلف اسماء کے ساتھ نامزد کیا گیا ہے۔ لیکن سب کو چند اہم عنوانات کے ماتحت جمع کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً حیات۔ وحدت۔ قدرت۔ علم۔ جمال۔ عدل۔ حُب۔ نیکی۔

قرآن حکیم کے مطابق خدا کی ذات کوئی غیر معین ہستی یا اندھی طاقت یا بے معنی حقیقت نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک زندہ ذات ہے۔ خودکشی یا قتل سے زندگی کی بنیادی قدر تباہ ہوتی ہے اس لیے اسلام میں یہ دونوں فعل گناہ میں داخل ہیں۔ قتل صرف اُسی حالت میں جائز ہے جب وہ کسی خیر اعلیٰ کے حاصل کرنے یا شر عظیم کے دور کرنے کے لیے لازمی ہو۔

افلاطون کے زمانہ سے خیر۔ جمال اور حق کو تمام دنیا میں حقیقت کے لازمی پہلو اور زندگی کی بنیادی اقدار کہا گیا ہے۔ افلاطون دنیا کے عظیم ترین علما میں سے تھا مگر وہ خدا کی ہستی کو قادر مطلق۔ واحد کُل اول و آخر ظاہر و باطن تسلیم کرنے سے عاری رہا۔ ان دو بنیادی اقدار کو تسلیم کرنے کا سہرا اسلام کے سر ہے اسلام نے باری تعالےٰ کی کسی صفت پر اتنا زور نہیں دیا جتنا وحدت پر۔ اسی لیے انسان کے لیے بھی وحدت ایک بنیادی نصب العین ہے۔

بطور انسانی نصب العین کے وحدت دو شکلوں باطنی اور خارجی پر مشتمل ہے۔ باطنی وحدت انسان کے ذہن سے تعلق رکھتی ہے اس کا مطلب تخیل۔ جذبات اور قول و فعل کی ہم آہنگی اور شخصیت کی تکمیل ہے

خارجی طور پر معاشرہ کی تنظیم۔ باہمی رابطہ۔ درگذر۔ خاندانی اتحاد۔ برادرانہ تعلقات۔ ملی استحکام اور بین الاقوامی برادری اور انجام کار ذاتی اغراض کو احکام ربانی کے مطابق کرنا یعنی ذاتی خواہشات کو دائمی اقدار سے وابستہ کرنا اور ذات ربانی سے رشتہ باندھنا مقصود ہے۔

مختصر طور پر یہ کہنا درست ہوگا کہ وحدت سے مراد ہے ہر میدان عمل میں زندگی کی سالمیت اور تکمیل اور ذاتی اور اجتماعی معاملات کی ہم آہنگی، ظاہر و باطن کی یکرنگی اور ماورائے کائنات اور کائنات میں جاری و ساری وحدت ربانی۔

طاقت یا قدرت بھی اللہ تعالےٰ کی ایک صفت ہے۔ انسانی نصب العین کی حیثیت سے اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ باطنی و ظاہری۔ باطنی طور پر اس کے معنی ہیں اعلیٰ اقدار کے حصول کے لیے قوت ارادہ۔ طاقت عزم۔ قوت عمل اور جو مشکلات راستہ میں حائل ہوں ان کا مقابلہ کرنا۔ ان پر قابو پانا اور کبھی مایوس نہ ہونا۔ اس سے جرأت۔ عزم۔ استقلال جسمانی اور اخلاقی قوت۔ ہمت۔ قوت اختراع۔ ذوق و شوق۔ تخلیق فکر۔ تعمیر شخصیت۔ ذاتی اغراض و خواہشات پر غلبہ مراد ہے

خارجی طور پر اس کے معنی فقر کا استیصال۔ معاشرہ کی تعمیر شخصی اور قومی آزادی۔ معاشرتی جمہوریت۔ اور تسخیر کائنات۔ علاوہ ازیں طاقت سے مراد ادب اور تمام فنون لطیفہ میں تخلیقی سرگرمیاں۔ جن کا اظہار عجائب خانوں۔ تصویر خانوں۔ یونیورسٹیوں۔ شہروں اور انسانی جدوجہد کی تمام یادگاروں اور انسانی تہذیب و تمدن کی دوسری تمام شکلوں میں ہوتا ہے۔ مختصر طور پر اس کے معنی ہیں زندگی کا رم و دم جس کے بغیر کسی قسم کی ترقی ممکن نہیں اور جس کی موجودگی ہر طرح کی نشوونما کی ضامن ہے۔ بقول اقبال

چون خودی آرد بہم نیروے زیست ۔ می کشاید قلزمے از جوئے زیست

اسی قدر کو کسی قدر شاعرانہ مبالغہ کے ساتھ اقبال نے زندگی کا واحد ماحصل قرار دیا ہے

زندگی کشت است و حاصل قوت است

اس طرح فرد اور معاشرہ دونوں ایسی متحدہ قوت متحرکہ حاصل کر لیتے ہیں جن میں باہمی نظم و عمل کے لامحدود امکانات ہوتے ہیں۔ لیکن وحدت اور حرکت علاوہ انسانی فکر اور معاشرتی زندگی کے تین خاص پہلو ہیں۔ عقل۔ جذبہ اور ارادہ۔ مجمل طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ عقلی پہلو سے مراد علم اور حکمت ہے۔ وحدت اور قدرت کی طرح حق و حکمت بھی ایک صفت ربانی ہے اس لیے انسان کے لیے ایک نصب العین اور بنیادی قدر کی حیثیت رکھتی ہے

علم و حکمت کی طرح جمال بھی ایک ربانی صفت ہے اور اس وجہ سے انسان کے لیے ایک بنیادی قدر ہے۔ جس طرح عقل کا نصب العین حق و راستی ہے اسی طرح ہماری زندگی کے جذباتی اور حسی پہلوؤں کا نصب العین حسن ہے۔ حسن کا جلوہ صرف مادی اشیا ہی میں نہیں بلکہ اس سے زیادہ روحانی صفات میں ہے۔ حسن صورت اور حسن سیرت مل جاتے ہیں تو ان سے ایک عظیم الشان شخصیت نمودار ہوتی ہے

اللہ تعالٰی کی دو اور صفات ایسی ہیں جن کا ذکر قرآن حکیم میں ہمیشہ ساتھ ساتھ آیا ہے۔ وہ ہیں عدل و محبت۔ محبت میں دوسری صفات کے علاوہ رحم و کرم، عفو و حلم بھی شامل ہیں اور ان کا حصول بھی انسان کے لیے باعث سعادت ہے۔ اللہ تعالٰی عادل ہے اور یہ صفت دوسری صفات کی طرح ہمارے لیے ایک نصب العین ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ معاشرتی اقدار میں یہ اعلیٰ ترین قدر ہے۔ قرآن حکیم صاف طور پر ہمیں بتاتا ہے کہ ہم باہمی تعلقات میں انصاف کو ہمیشہ مدِ نظر رکھیں۔ اور کسی صورت میں بھی کسی کی وکالت یا سفارش، رشتہ داری، ذاتی نفرت یا رنگ و نسل تعصب کو اپنے منصفانہ فیصلے پر اثر انداز نہ ہونے دیں دوسروں کے جان و جسم ان کے مال اور ان کی عزت و عفت کا تحفظ تقاضائے انصاف ہے اور ان میں سے کسی کی خلاف ورزی قابل سرزنش ہوگی۔

خدا کی محبت کا اظہار تخلیق کائنات۔ پرورش۔ پناہ۔ اعانت۔ رہبری۔ کفالت حاجات۔ لطف و کرم رحم اور عفو کے ذریعہ ہوتا ہے۔ جب گنہ گار بندے اس کی طرف رجوع کرتے ہیں تو اس کے لامحدود کریمانہ عفو کا اظہار اُن پر ایسا ہی ہوتا ہے جیسا نیک بندوں پر۔ انسانوں میں ماں کی محبت اپنے بچے کے ساتھ سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن خدا کی محبت اپنے بندوں کے ساتھ اس سے بھی کہیں زیادہ ہے۔ انسانوں میں محبت کا اظہار مختلف طریقوں سے ہوتا ہے۔ یہ ایک طلائی رشتہ ہے جو زندگی کے تانے بانے کو ایسی قوت لطافت اور رونق بخشتا ہے جو دوسرے جذبات سے ممکن نہیں۔ برخلاف اس کے ذلیل جذبات جدائی کا باعث ہوتے ہیں۔ محبت ایک متحرک قوت ہے جس سے افراد اور اقوام کے درمیان حقیقی اتحاد پیدا ہوتا رہتا ہے۔ انسان میں اس کا اظہار ذاتی اور بین الاقوامی امور میں خلوص یگانگت قرابت، ہمسائگی۔ اعانت۔ رحم و کرم اور ذاتی ایثار سے ہوتا ہے۔ اس کے خلاف مصلحت جس کا استعمال آجکل خصوصاً بین الاقوامی تعلقات میں ہوتا ہے، وہ ایک کمزور رابطہ قائم کرتی ہے جو معمولی کشاکش سے ٹوٹ جاتا ہے۔ سچی انسانی اخوت کا حصول عدل و محبت کے معاشرتی اور روحانی اقدار کی تکمیل کے بغیر ناممکن ہے۔

خدا نہایت رحیم ہے۔ وہ قدوس یعنی ہر شر سے پاک ہے۔ وہی تمام نیکی کا منبع ہے اور تمام تعریف کا مستحق

ہے۔ خیر انسان کے لیے بھی ایک بنیادی قدر ہے۔ خیر کا مطلب ذاتی اختیار کو عالمگیر اختیار کے تابع کرنا یعنی شخصی اقدار کو دائمی اقدار کی طرف خوش دلی سے موڑنا۔

انسانی اختیار کا ان قدروں کی طرف آزادانہ رُخ بذات خود ایک دائمی قدر ہے۔ جس طرح عقل کا منتہی حقیقت تک رسائی ہے۔ اور حسن و محبت ہمارے ذہن کے مقاصد ہیں۔ اسی طرح خیر ہماری فطرت کے ارادی پہلو کی منزل مقصود ہے۔ یہی ہماری عملی جد وجہد کا مقصد ہے۔ انسانی سیرت کی عظمت قوت ارادی سے پیدا ہوتی ہے اس کی صفت خیر ہے۔ اور یہ ہمیشہ دائمی اقدار کے حصول کے لیے کوشاں رہتی ہے۔ یہی وہ سیرت ہے جو ایک چیز کو دوسری پر ترجیح دینے کے جذبہ کا تعین کرتی ہے۔ ہم روزانہ زندگی میں خواہشات و جذبات کی رو میں بہہ جاتے ہیں۔ یہ فیصلہ اعلیٰ سیرت ہی کرتی ہے کہ کن خواہشات کی تکمیل کی جائے اور کن کا سدِ باب کیا جائے۔ اور کن کے لیے انتہائی کوشش کی جائے۔ ہر لمحہ ہم عمل کے متبادل طریقوں سے دوچار ہوتے ہیں۔ اور اعلیٰ سیرت کی رہنمائی ہی سے ان میں انتخاب کر سکتے ہیں۔ تمام قدروں میں اہم ترین قدر انصاف ہے۔ اس کا مقصد قانون کی نظر میں انسانی مساوات ہے جس میں رنگ و نسل اور ذات پات کا امتیاز نہیں ہوتا بلکہ ان فطری حقوق کی نگہداشت قانون کی ذمہ دار ہوتی ہے۔

متذکرہ اقدار کے حصول کی مسلسل کوشش کے نتیجہ میں انسانی شخصیت کو ایک ایسی قوت حاصل ہوتی ہے جس کو قرآن حکیم میں نفس مطمئنہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسی لیے جنت کو قرآن کریم نے دارالسلام یا جائے امن کہا ہے۔

انسان محض ایک روحانی ہستی ہی نہیں ہے بلکہ روح کے ساتھ مادی ضروریات کی بھی بنیادی حیثیت ہے دائمی روحانی اقدار کا حصول مادی ضروریات پورا کیے بغیر ممکن نہیں۔ انسان کی فطری ضروریات بھوک، پیاس جنسی خواہشات، لباس، رہائش وغیرہ پر مشتمل ہیں۔ معاشی اقدار ان ضروریات کے پورا کرنے کا نتیجہ ہیں۔ یہ معاشی اقدار اگرچہ انسانی مقصد اعلیٰ نہیں لیکن دائمی اقدار کے حصول کے لیے نہایت اہم ہیں۔ روحانی نشو ونما کے لیے ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

دائمی اقدار کے مقابلہ پہ جو گناہ یا بدی ہیں وہ نااتفاقی۔ انسانی کمزوری۔ غلط روی۔ ناانصافی۔ نفرت اور بدحالی ہیں۔ ناانصافی کا نتیجہ افتراق کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ انسانی سیرت کی کمزوری کے باعث نظم و ضبط کا فقدان جسمانی بیماری۔ قوت عمل کا جمود اور پسماندگی پیدا ہوتے ہیں۔ غلط روی سے ناقص فکر و فہم اور جہالت ظاہر ہوتے ہیں۔ ناانصافی کا نتیجہ عام بدحالی ہوتی ہے جس میں جسمانی تکالیف یا ذہنی اذیت بھی شامل ہیں۔ نفرت بدسیرتی سے پیدا ہوتی ہے۔

اسی طرح معاشی اقدار کے مقابلہ میں معاشی برائیاں ہیں - یہ غربت و افلاس، بھوک پیاس - رہائش کی کمی اور جنسی بھوک ہیں - اس کی وجہ سے خواہشات کی غلامی - اخلاقی تنزل - ذہنی خلل اور بالآخر موت تک نوبت پہنچ سکتی ہے -

فرد واحد یا معاشرہ جب برائی کے راستہ پر چلے تو نتیجہ انتشار اور عملی جمود ہوتا ہے جو فطری تقاضوں سے مطابقت نہیں کرتا جس کا انجام قوموں کی تباہی ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اُن کا نام و نشان بھی باقی نہیں رہتا۔ اس کے مقابلہ میں دائمی اقدار کے راستہ پر گامزن ہونے کو قرآن حکیم صراط مستقیم یعنی سیدھا راستہ بتاتا ہے - اور یہی مقدس اور بابرکت ہستیوں کا راستہ ہے۔ برائی کا راستہ فطری خطوط کو توڑتا ہے لیکن صراط مستقیم پر چل کر انسان فرشتوں سے برتر مقام حاصل کر سکتا ہے اور شر کے راستہ پر چلنے والے حیوانیت کے درجے سے بھی نیچے گر جائیں گے -

جب شخصیت اپنی قوت اختیار کے ساتھ دائمی اقدار کے حصول کے لیے ہمہ تن کوشاں ہو تو اس کو رضائے الٰہی کے تابع ہونا کہتے ہیں - اور اس راستہ کی کامیابی ہمیشہ مسرت و شادمانی امن و سلامتی پر منتج ہوتی ہے اسی مفہوم کو اسلام سے تعبیر کرتے ہیں جس سے مراد غیر مشروط تابعداری اور امن و سلامتی ہے اور اسی معنی میں اسلام کا یہ دعوےٰ ہے کہ وہ ازل سے ابد تک حقیقی ایمان کی بنیاد ہے -

---

مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقیِ ادب

مجلہ اقبال سہ ماہی - مدیر: ایم - ایم شریف - بشیر احمد ڈار - سالانہ دس روپے -

صحیفہ سہ ماہی - مدیر: سید عابد علی عابد - سالانہ دس روپے -

کتاب	مصنف / مترجم	روپے
میٹافزکس آف پرشیا -	مصنفہ علامہ اقبال	۵ - ۰ - ۰
ایج آف دی وسٹ ان اقبال -	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲ - ۰ - ۰
اقبال اینڈ دا انٹرزم -	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶ - ۰ - ۰
فکرِ اقبال -	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم	۱۰ - ۰ - ۰
ذکرِ اقبال -	مصنفہ مولانا عبد المجید سالک	۵ - ۰ - ۰
علامہ اقبال -	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱ - ۸ - ۰
فلسفۂ اقبال -	مرتبہ بزمِ اقبال	۶ - ۰ - ۰
اسلام اور تحریکِ تجدد مصر -	مترجمہ عبد المجید سالک	۵ - ۰ - ۰
غیب و شہود -	مصنفہ سید نذیر نیازی	۳ - ۴ - ۰
حکمتِ قرآن -	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱ - ۰ - ۰
جمالیاتِ قرآن کی روشنی میں -	مصنفہ نصیر احمد	۴ - ۰ - ۰
فلسفۂ شریعتِ اسلام -	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵ - ۰ - ۰
نظامِ معاشرہ اور اسلام -	مترجمہ عبد المجید سالک و عزیز	۴ - ۰ - ۰
دولتِ اقوام ۲ جلد -	مترجمہ عطاء اللہ و فخری	۲۶ - ۰ - ۰
سائنس سب کے لیے -	مترجمہ آفتاب حسن	۲۰ - ۰ - ۰
فلسفۂ جدید -	مترجمہ آشکار حسین	۲ - ۰ - ۰
فلسفۂ ہند و یونان -	مصنفہ محمد شفیق	۳ - ۰ - ۰

ملنے کا پتہ: سیکریٹری بزمِ اقبال و مجلس ترقی ادب - نرسنگداس گارڈن - لاہور

شبیر احمد خاں غوری

فارابی کے سیاسی افکار

فارابی کا زمانہ | فارابی کی سیاسی تفکیر نہ تو اپنے عہد کے سیاسی انتشار یا معاشرتی تحریکات سے متاثر ہوئی اور نہ اُس نے اپنے عہد کے یا زمانۂ مابعد کے سیاسی افکار کو متاثر کیا۔ اس حیثیت سے اس کی سیاسی فکر کے سمجھنے کے لیے اُس پر آشوب ماحول کا بیان چنداں ضروری نہیں ہے جس میں اس نے اپنی زندگی بسر کی۔ تاہم فارابی کی عبقریت کو اس کے صحیح پس منظر میں تشکیل پاتے ہوئے دیکھنے کے لیے اُس زمانہ کے معاشرتی و ثقافتی ماحول پر ایک طائرانہ نگاہ ڈال لینا مناسب ہے۔

فارابی نے ۳۳۹ھ میں وفات پائی اور چونکہ انتقال کے وقت اس کی عمر اسّی سال بتائی جاتی ہے[1] لہذا اس کا سال ولادت ۲۵۹ھ کے قریب ہوگا۔ اس طرح فارابی کا زمانہ متوکل باللہ کے قتل اور آلِ بویہ کے عروج کے درمیان ہے۔

سیاسی انتشار | مامون الرشید کی وفات (۲۱۸ھ) پر معتصم باللہ (۲۱۸ - ۲۲۷) اُس کا جانشین ہوا۔ وہ پہلا خلیفہ ہے جس نے ترک نوازی کو اپنی پالیسی بنایا۔ یہی ترک غلام آگے چل کر عباسی خلافت کے زوال کا باعث بنے اور ان کی چیرہ دستیوں کا پہلا شکار معتصم کا دوسرا بیٹا متوکل باللہ ہوا جسے ۲۴۷ھ میں ترکوں نے قصرِ خلافت میں قتل کر ڈالا۔ اس کے بعد منتصر تخت نشین ہوا مگر یہ سرکش بیٹا چھ مہینے سے زیادہ زندہ نہ رہ سکا۔ اب خلفا کا عزل و نصب ترکوں کے ہاتھ میں آگیا۔ پہلے مستعین کو خلیفہ بنایا بعد میں اُسے معزول کر کے معتز باللہ کو خلیفہ بنا دیا۔ مرکز خلافت کے ضعف و اختلال سے فائدہ اٹھا کر سجستان میں یعقوب بن لیث نے علمِ بغاوت بلند کیا اور صفاری خاندان کی بنیاد ڈالی۔ اسی زمانہ میں احمد بن طولون نے مصر کے اندر طولونی خاندان کی نیم خود مختار حکومت قائم کی۔

تین سال بعد معتز باللہ بھی ترک گردی کا شکار ہوا اور مہتدی باللہ خلیفہ بنایا گیا لیکن گیارہ مہینے کی مختصر مدت کے بعد وہ بھی ترکوں کے ہاتھ سے قتل ہوا۔ مہتدی ہی کے زمانہ میں بصرہ کے اندر زنجیوں کی

---

[1] چنانچہ ابن خلکان نے اُس کے تذکرے میں لکھا ہے :- "توفی فی سنة تسع و ثلاثین و ثلثمائه بدمشق .... وقد ناهز ثمانین سنة"۔ (وفیات الاعیان جلد ثانی صفحہ ۷۷)

بغاوت کا آغاز ہوا جس کا فتنہ ۲۷۰ھ تک ارباب حکومت کو پریشان کیے رہا

۲۵۶ھ میں متوکل کا تیسرا بیٹا معتمد علی اللہ تخت خلافت پر بیٹھا۔ اس نے ترکوں کا زور توڑنے کے لیے اپنے بھائی طلحہ (الموفق) کو سلطنت کا مختار کل بنا دیا اور خود لہو و لعب میں مشغول ہو گیا۔ موفق نے حالات کو بڑی حد تک درست کر لیا۔ اس نے ۲۷۰ھ میں زنجیوں کا استیصال کر دیا۔ اسی زمانہ میں قرامطہ کا ظہور ہوا جن کے فتنے نے آگے چل کر خلافت کی جڑیں ہی کھوکھلی کر دیں۔ معتمد ہی کے زمانہ میں ماوراء النہر اور خراسان کے اندر سامانی حکومت کا آغاز ہوا جن کی قلمرو میں شہر فاراب کے موضع وسیج کے اندر فارابی کی ولادت ہوئی

ملک کا عام سیاسی اختلال و انتشار اجتماعی فکر میں بھی منعکس ہو رہا تھا۔ انتظامی گرفت کے ڈھیلا ہونے سے فکری بے راہروی اور آزاد خیالی کو شہ مل رہی تھی اور عوامی رجحان فلسفہ و جدلیات کی جانب بڑھتا جا رہا تھا۔ اس کے خطرناک نتائج کے سدباب کے لیے ایک سرکاری اعلان کے ذریعہ فلسفہ وغیرہ کی بڑھتی ہوئی اشاعت پر پابندی لگانا پڑی۔ چنانچہ طبری ۲۷۹ھ کے واقعات میں لکھتا ہے کہ کتب فروشوں کو اس بات کی قسم دلائی گئی کہ وہ کلام، جدل اور فلسفہ کی کتابیں نہ بیچیں گے۔ ابن الاثیر اس سنہ کے متفرق واقعات میں لکھتا ہے

"وفیھا... حلف الوراقون ان لا یبیعوا کتب الکلام والجدل والفلسفۃ[1] - اس سن میں کتب فروشوں کو قسم دلائی گئی کہ وہ کلام جدل اور فلسفہ کی کتابیں نہ بیچیں گے۔

مگر یہ اعلان فکری بے راہ روی کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو نہ روک سکا کیونکہ کچھ ہی دن بعد معتمد نے وفات پائی اور اس کا بھتیجا معتضد باللہ سریر آرائے خلافت ہوا۔ اُسے خود فلسفہ سے دلچسپی تھی چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ جب اس کے باپ موفق نے ناراض ہو کر اُسے قید کر دیا تھا تو مشہور صابی فلسفی و مہندس ثابت بن قرہ اس کے نگراں کی اجازت سے روزانہ تین مرتبہ اُس کا دل بہلانے کے لیے اس کے پاس جایا کرتا تھا اور اس طرح یونانی علم و حکمت سے اسے مانوس بنایا کرتا تھا۔

"اور ثابت بن قرہ روزانہ تین مرتبہ قید خانہ میں معتضد کے پاس جا کر اس سے بات چیت کیا کرتا۔ اسے تسلی دیا کرتا اور اسے فلاسفہ قدیم کے حالات نیز ہندسہ و نجوم اور دیگر علوم کی باتیں بتایا کرتا۔ اس طرح معتضد ثابت بن قرہ سے بہت زیادہ مانوس ہو گیا اور اس نے اس کے دل میں خاص مقام حاصل کر لیا۔"[2]

---

[1] کامل ابن اثیر جلد ۱۳ صفحہ ۱۵۰   [2] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول صفحہ ۲۲۶

معتضد کندی کے شاگرد احمد بن الطیب السرخسی کا شاگرد تھا۔ خلیفہ ہونے پر اس نے اسے اپنا ندیم بلکہ مشیر خاص بنا لیا۔ سرخسی نے اس تقرب خصوصی سے ناجائز فائدہ اٹھانا چاہا اور خلیفہ کو الحاد بے دینی کی طرف دعوت دینا شروع کی۔ معتضد اس علانیہ ارتداد کے سیاسی نتائج سے بے خبر نہ تھا لہٰذا جب سرخسی کا اصرار حد سے بڑھا تو اس نے پہلے اسے قید کر دیا اور آخر کار ۲۸۶ھ میں قتل کرا دیا۔ کہتے ہیں سرخسی کے قتل کے بعد کسی نے معتضد کو ملامت کی کہ آپ نے اپنے استاد اور ندیم خاص کو قتل کرا دیا تو معتضد نے جواب دیا:

"تیرا بُرا ہو وہ مجھے الحاد و بیدینی کی ترغیب دیتا تھا تو میں نے اس سے کہا کہ اے شخص میں اس شریعت کے بانی کا چچا زاد بھائی ہوں اور اب اس کی خلافت پر فائز ہوں اگر میں بیدین ہو جاؤں تو میرا کیا حشر ہوگا۔"

لیکن ہر چند کہ معتضد نے سرخسی کو اس کی انتہا پسندی سے تنگ آکر قتل کرا دیا تھا، وہ خود فلسفہ کا گرویدہ اور فلاسفہ کا عقیدت مند تھا اور منصب خلافت پر فائز ہونے کے باوجود خود کو ان سے فروتر سمجھتا تھا چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے ابو اسحاق الصابئی سے نقل کیا ہے:

"ایک دن ثابت بن قرہ معتضد باللہ کے ساتھ خلیفہ کے بائیں باغ "فردوس" میں ورزش کے طور پر چہل قدمی کر رہے تھے اور معتضد نے ثابت بن قرہ کے ہاتھ پر چہل قدمی کے دوران میں تکیہ کر لیا تھا۔ پھر معتضد نے بڑے زور سے اپنا ہاتھ ثابت کے ہاتھ سے جھٹک کر نکالا ثابت ڈر گیا کیونکہ معتضد بڑا ہیبت ناک تھا۔ پس جب اس نے اپنا ہاتھ جھٹک کر نکالا تو کہا اے ابا الحسن ـــــ اور معتضد تنہائی میں اسے اس کی کنیت ہی سے مخاطب کرتا تھا اگرچہ عام مجالس میں نام لیتا تھا، میں بھول گیا اور تیرے ہاتھ پر اپنا ہاتھ رکھ کر ٹیک لگائی حالانکہ ایسا نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ علماء بلند رہے ہیں اور ان پر کسی کو فوقیت نہیں ہوتی۔"

بہر حال معتضد نے دس سال بڑی شان و شوکت سے حکومت کی مگر اس کا عہد عباسی خلافت کا سنبھالا تھا۔ اس کے بعد جو زوال شروع ہوا تو آخر تک ختم نہ ہو سکا۔ معتضد کی بیدار مغزی سے قرامطہ زیادہ کامیاب نہ ہو سکے۔ مگر ۲۸۹ھ میں اس کی وفات کے بعد دربار خلافت پھر سازشوں کا گہوارہ بن گیا۔ اس سے سلطنت کی دھاک ختم ہو گئی۔ قرامطہ کی چیرہ دستیاں بڑھ گئیں اور عالم اسلام ان کے قتل و غارت سے تھرا اٹھا

۱؎ معجم الادباء جلد اول

۲؎ طبقات الاطباء جلد اول صفحہ ۲۱۶

معتضد ہی نے بنو حمدان کو جزیرہ کا پروانۂ حکومت بخشا جن کے دربار میں پینتیس ۳۵ سال بعد فارابی نے پناہ لی معتضد ہی کے زمانہ میں مدرسۂ فلسفہ حران سے بغداد میں منتقل ہوا (جس کی تفصیل آگے آئے گی)۔

معتضد کے بعد مکتفی خلیفہ ہوا جس نے ۲۹۵ھ میں وفات پائی۔ فلسفہ پسندی خاندانِ خلافت میں اس درجہ رچ گئی تھی کہ معتضد کا پوتا اور مکتفی باللہ کا بیٹا جعفر وقت کے مشاہیر فلاسفہ میں محسوب ہوتا تھا چنانچہ ابن القفطی نے اس کے بارے میں لکھا ہے:

"جعفر بن المکتفی باللہ ..... یونانی علوم کی بہت سی شاخوں کا ذی مرتبت فاضل تھا اس نے علوم قدیمہ کے اوپر بہت ایسی تعلیقات لکھی تھیں نیز اسے قدیم یونانی حکماء کے حالات اور اسی طرح متاخرین (حکمائے اسلام) کے حالات سے بہت واقفیت تھی"[1]۔

مکتفی کی وفات پر مقتدر باللہ اس کا جانشین ہوا۔ اس نے بھی ۳۲۰ھ تک حکومت کی لیکن ضعف و انحلال مملکت کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا۔ اس پر مقتدر کی کم سنی، لہو و لعب میں مشغولیت اور اسراف بے جا، امور سلطنت میں خواتینِ حرم کی مداخلت اور امراء دولت کی منافست نے آگ پر تیل کا کام کیا۔ ۳۰۶ھ میں انصرام حکومت مقتدر کی ماں کے ہاتھ میں چلا گیا۔ اس سے نظام مملکت سنبھلنے کے بجائے اور بگڑ گیا۔ غرض اس ضعف و کمزوری کا نتیجہ یہ ہوا کہ اندلس کے اموی حکمرانوں نے جو ابھی تک صرف امیر کہلاتے تھے باقاعدہ امیر المومنین کا لقب اختیار کیا۔ مغربی افریقہ میں فاطمی خلافت قائم ہو گئی۔ خراسان میں سامانی حکومت کی بنیادیں مستحکم ہو گئیں۔ قرامطہ کی تخریبی کارروائیاں حد سے بڑھ گئیں اور عالم اسلام ان کے رونگٹے کھڑے کر دینے والے مظالم سے لرزہ براندام ہو گیا۔ ادھر رومیوں نے سرحدی علاقوں پر تاخت و تاز کر کے بہت سا علاقہ چھین لیا۔

مقتدر ہی کے زمانہ میں فارابی بغداد پہونچا جہاں اس نے یوحنا بن حیلان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا (تفصیل آگے آئے گی)۔

مقتدر ۳۲۰ھ میں قتل ہوا اور قاہر باللہ اس کا جانشین ہوا مگر دو سال بعد اس کی آنکھوں میں سلائی پھیر دی گئی اور راضی باللہ تخت نشین ہوا جس نے ۳۲۹ھ میں وفات پائی۔ اس کے بعد متقی باللہ خلیفہ ہوا مگر چار سال بعد اس کی آنکھوں میں بھی سلائی پھیر دی گئی اور مستکفی باللہ خلیفہ بنایا گیا۔

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء لابن القفطی صفحہ ۱۰۸

حکومتی اقتدار کے ضعف اور ارباب حکومت کی بدانتظامی سے خزانۂ عامرہ ترکوں کی لوٹ کھسوٹ کا اور ملک طبقۂ کتاب کے استحصال بالجبر کا شکار تھا۔ اہل حرفہ تنگدست تھے اور کسان بھوکے لہٰذا ملکی خراج میں غیر معمولی کمی ہونے لگی۔ اس سے صورت حال بد سے بدتر ہوگئی۔ بغداد میں قحط پڑنا شروع ہوا۔ ضروریات زندگی کا نرخ ناقابل یقین حد تک بڑھنے لگا۔ لوگ گھر بار چھوڑ کر بھاگ نکلے۔ بعض خلفاء نے اصلاح کی کوشش کی مگر بے سود۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ بغداد پر قہر الٰہی مسلط ہے اور دنیا کی کوئی طاقت اُسے تباہی و بربادی سے نہیں بچا سکتی۔

اس تمام عرصے میں فارابی بڑے سکون و طمانیت کے ساتھ بغداد کے سیاسی (اور اسی طرح عملی) ہنگاموں سے الگ گوشۂ عافیت میں اپنے مطالعہ کے اندر مشغول رہا۔ اس کی تصانیف میں اس عالمگیر انتشار اور بے چینی کا کہیں اشارہ نہیں ملتا۔ نہ ہی اس کا ذکر سیاسی تو درکنار علمی حلقوں میں سننے میں آتا ہے۔

مگر ۳۳۰ھ میں بریدی کے فتنے نے بغداد کو بالکل تباہ کر دیا۔ قحط اور گرانی نے بے شمار نفوس کو مار ڈالا جن کی لاشیں بے گور و کفن پڑی رہیں۔ ان کے تعفن سے وبا پھیل گئی چنانچہ ابن الاثیر ۳۳۰ھ کے واقعات میں لکھتا ہے :-

وفیہا اشتد الغلاء لاسیما بالعراق .... اور اس سال گرانی بہت زیادہ بڑھ گئی بالخصوص عراق میں..... واکل الضعفاء المیتة وکثیر الوباء والموت جدا[1]۔ ضعیف الحال لوگ مردار کھانے لگے۔ اس سے وبا پھیل گئی اور اموات بہت زیادہ ہونے لگیں۔

اب فارابی کے لیے بغداد میں قیام نا ممکن ہوگیا۔ وہ دمشق پہونچا جہاں بے سرو سامانی کے باوجود علمی مطالعہ میں مشغول ہوگیا (تفصیل آگے آئے گی)۔

ادھر مستکفی کی خلافت کو چھ مہینے بھی نہ ہوئے تھے کہ آل بویہ بغداد میں آدھمکے۔ ۳۳۴ھ میں مستکفی اُن کے ایماء سے معزول کیا گیا اور المطیع اللہ آل بویہ کے وظیفہ خوار کی حیثیت سے خلیفہ ہوا۔ اب خلفاء کا رہا سہا اقتدار بھی ختم ہوگیا اور ان کی حیثیت آل بویہ کے پنشن خواروں کی سی ہوگئی جنہیں انہوں نے اپنے مخصوص مصالح کی بنا پر باقی رکھ چھوڑا تھا۔

۳۳۶ھ میں دمشق پر سیف الدولہ حمدانی[2] کا قبضہ ہوگیا اور اس کے بعد فارابی نے اپنی زندگی کا باقی

---

[1] کامل لابن الاثیر جلد ثانی صفحہ ۱۲۷

[2] سیف الدولہ کے مورث اعلیٰ کا نام حمدان (بجائے حطی) ہے ہمدان (بجائے ہوز) ایک شہر کا نام ہے جو مشہور مقامات نویس بدیع الزماں ہمدانی کا وطن تھا، اس لیے ہمدانی (خصاً دمشق پر بھی ہمدانیوں کا قبضہ ہوگیا) سے ذہن اس بات کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ یہ شہر ہمدان کا بسنے والا تھا حالانکہ یہ لوگ جزیرہ کے رہنے والے تھے جو ہمدان میں سب سے زیادہ فاصلہ پر تھا۔ اس غلط نویسی کی وجہ یہ ہے کہ آجکل لوگ اصل عربی مصادر کے بجائے انگریزی کتابوں کی خوشہ چینی پر اکتفا کیا کرتے ہیں

حصہ اُسی کے دربار میں گزار دیا جہاں بغداد کے اختلال و انتشار کے مقابلے میں زیادہ امن و سکون تھا اور ۳۳۹ھ میں وفات پائی۔

علم و ادب کی گرم بازاری مرکز خلافت کے ضعف و اختلال نے جہاں اسلام کی سیاسی وحدت کو پارہ پارہ کیا وہاں اس سے یہ فائدہ ضرور ہوا کہ اس طرح جو چھوٹی چھوٹی سلطنتیں قائم ہوئیں ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی جگہ علم و ادب کی سرپرستی میں دوسرے حریفوں سے گوئے مسابقت لے جانا چاہتی تھی اس مسابقت و منافست کے جذبے نے عالم اسلام میں متعدد بغداد بنا دیے۔ ان علمی مراکز میں بغداد کے علاوہ جہاں فارابی کی عمر کا بیشتر حصہ (معتدر باللہ کے عہد سے ۳۳۰ھ تک) گزرا، دو دربار خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ مشرق میں خراسان و ماوراء النہر جہاں سامانی خاندان فرمانروا تھا اور جہاں فارابی پیدا ہوا تھا۔ دوسرا جزیرہ و شام کی حمدانی حکومت جہاں سیف الدولہ کی بخششوں نے علم و ادب کے آفتاب و ماہتاب (فارابی و متنبی) کو کھینچ لیا تھا

(۱) ۔۔ سامانی خاندان کا مورث اعلیٰ ایران کے ایک معزز خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کا سلسلہ نسب بہرام چوبین تک پہونچتا تھا۔ ۲۶۱ھ میں معتمد باللہ نے ماوراء النہر کا منشور ایالت نصر بن احمد سامانی کو عطا کیا ۲۷۹ھ میں اس کی وفات پر اُس کا بھائی اسمٰعیل جانشین ہوا۔ اس نے یعقوب بن لیث الصفار سے مشرقی مقبوضات جن پر وہ غاصبانہ قابض ہوگیا تھا چھین لیے اور اس طرح پورے خراسان اور ماوراء النہر پر حاکم ہوگیا۔ چونکہ اسمٰعیل ایک کریم النسب خاندان سے تعلق رکھتا تھا لہذا بزرگی و نجابت کے ساتھ اس نے اپنے اسلاف سے اہل کمال کی قدر شناسی بھی ورثہ میں پائی تھی۔ روضۃ الصفا میں ہے۔

"ارباب تواریخ گفتہ اند کہ اسمٰعیل بادشاہ خیر و کریم الطبع بود۔ فضلاء و علماء در ایام دولت او معزز و محترم بودند" (روضۃ الصفا جلد چہارم صفحہ ۱۱)

اسمٰعیل نے ۲۹۵ھ میں وفات پائی اور اُس کے بعد عرصہ تک اس کا خاندان ماوراء النہر میں متمکن رہا یہاں تک کہ ۳۸۹ھ میں ارکان دولت کی منافست و منافقت کی وجہ سے ختم ہوگیا۔ سامانی عہد کے بخارا کی علمی و ادبی عظمت کے متعلق ثعالبی نے یتیمۃ الدھر میں لکھا ہے :۔

"سامانی خاندان کے عہد حکومت میں بخارا بزرگی کا گہوارہ، ملک کا مرکز، منتخب روزگار لوگوں کے جمع ہونے کی جگہ، روئے زمین کے ادباء کا مطلع النجوم اور فضلاء دہر کا بازار تھا"[۱]

اسی طرح مقدسی جس نے فارابی کی وفات کے تقریباً چالیس سال بعد ماوراء النہر کی سیاحت کی تھی، سامانی خاندان کی علم نوازی و علماء پروری کے بارے میں لکھتا ہے :۔

"سامانی حکمرانوں کا دستور ہے کہ وہ علماء کو زمین بوسی کی تکلیف نہیں دیتے وہ ماہ رمضان کی راتوں کو بعد عشاء مجالس مناظرہ اپنے سامنے قائم کرتے ہیں۔ پہلے بادشاہ کوئی مسئلہ دریافت کرتا ہے پھر علماء اس میں قیل وقال کرتے ہیں...... بخارا میں سب سے زیادہ فقہ دان کو منتخب کرکے اس کا رتبہ بڑھاتے ہیں، اس کی رائے پر عمل کرتے ہیں، اس کی ضروریات کو پورا کرتے ہیں اور اس کے مشورے سے اعلیٰ عہدوں پر تقرر کرتے ہیں"[۲]۔

فارابی کی خوش قسمتی ہے کہ وہ اس عظیم المرتبت خاندان کے عہد حکومت میں ۲۵۹ھ کے قریب پیدا ہوا اور انہیں کی قلمرو میں جوان ہوا۔

ب۔ اس عہد کا دوسرا علمی مرکز سیف الدولہ کا دربار تھا۔ سیف الدولہ عربی النسل تھا۔ اس کا باپ ابو الہیجا عبدالرحمٰن بن حمدان پہلا شخص ہے جس کا نام ارباب حکومت میں سننے میں آتا ہے۔ ۲۸۹ھ میں مکتفی باللہ نے اسے موصل کی حکومت دی۔ ۳۱۷ھ میں وہ مقتدر باللہ کے فتنہ میں قتل ہوا۔ ۳۲۹ھ میں متقی باللہ نے اس کے بیٹوں کو ناصر الدولہ اور سیف الدولہ کا خطاب دیا۔ ان میں تاریخ ادب کے اندر سیف الدولہ کا نام مشہور ہے جسے متنبی کے قصائد نے زندہ جاوید بنا دیا ہے۔ سیف الدولہ کا دربار اہل فضل وکمال کا مرجع تھا۔ چنانچہ ابن خلکان نے ثعالبی کی یتیمہ الدھر سے نقل کیا ہے:

"ابو منصور ثعالبی نے یتیمہ الدھر میں لکھا ہے کہ بنو حمدان ایسے بادشاہ تھے جن کے چہرے حسین تھے زبانیں فصیح تھیں ہاتھ فیاض تھے عقلیں عمدہ تھیں اور سیف الدولہ ان میں سرداری کے لیے مشہور ہے اور اس خاندان کا گل سرسبد تھا اس کی بارگاہ وفود کا مقصد تھی اور جود وسخا کا مطلع تھی امیدوں کی قبلہ گاہ تھی اور سواریوں کے اترنے کی جگہ۔ اہل ادب کے جمع ہونے کی جگہ اور شعراء کا میدان تھی۔ کہا جاتا ہے کہ خلفاء کے بعد کسی بادشاہ کے دروازے پر اتنے اکابر شعراء اور مشاہیر روزگار جمع نہیں ہوئے جتنے سیف الدولہ کے دربار میں"[۳]۔

سیف الدولہ نے ایک بہت عمدہ لائبریری بھی جمع کی تھی جس کی نفاست کا اندازہ اس سے ہوگا کہ اس میں بے شمار کتابیں مشہور خطاط ابن مقلہ کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھیں۔ شکست کے دن صرف ابن مقلہ کی لکھی ہوئی

---

[۱] یتیمۃ الدھر للثعالبی جلد رابع صفحہ ۳۳

[۲] احسن التقاسیم للمقدسی صفحہ ۳۳۹

[۳] وفیات الاعیان جلد اول صفحہ ۳۶۴

کتابوں کے پانچ ہزار اوراق ضائع ہوئے[1]۔ اس کی علم نوازی کا یہ عالم تھا کہ صرف کھانا کھاتے وقت دسترخوان پر چوبیس طبیب حاضر رہتے۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے :۔

"جب سیف الدولہ کھانا کھاتا تو دسترخوان پر چوبیس طبیب حاضر رہتے ...... ان میں سے بعض کو دو تنخواہیں ملتی تھیں کیونکہ وہ دو علموں میں ماہر تھے اور کچھ کو تین تنخواہیں ملتی تھیں کیونکہ وہ تین فنون میں دست گاہ رکھتے تھے۔ انہیں میں سے عیسیٰ الرقی تھا جو نفلسی کے نام سے مشہور تھا۔"[2]

اسی سیف الدولہ کے دربار میں فارابی نے اپنی زندگی کے آخری دن گزارے اور اسی کے دربار میں اس نے ۳۳۹ھ میں وفات پائی

ج :۔ رہا بغداد تو اس کی علمی عظمت شرح و بیان سے مستغنی ہے۔ فارابی بغداد میں مقتدر باللہ (۲۹۵ھ۔ ۳۲۰ھ) کے زمانہ میں آیا۔ اور ۳۳۰ھ تک یہیں رہا اس زمانہ میں بغداد کے اندر علم حدیث کے علاوہ دو علموں کا چرچا تھا : نحو اور کلام

(۱) نحویوں کے دو فریق ہیں۔ ان میں اقدم بصری ہیں۔ بعد میں کوفے کا مکتب پیدا ہوا۔ کوفی نحویوں میں سب سے پہلے رؤاسی نے تصنیف و تالیف کا کام شروع کیا۔ اس کے دو شاگرد تھے کسائی اور فراء (المتوفی ۲۰۷ھ) جب دوسری صدی کے ربع دوم سے مسلمانوں میں منطق پھیلنا شروع ہوئی تو اس نے عربی کو بھی متاثر کیا اور فراء پہلا شخص ہے جس نے نحو میں فلسفہ کا انداز داخل کیا۔ ابن الندیم لکھتا ہے،

"اور فراء اپنی کتابوں میں تفلسف سے کام لیتا تھا۔ یعنی اپنے الفاظ میں اہل فلسفہ کے کلام کی پیروی کرتا تھا۔"[3]

بصری مکتب نحو کا سب سے مشہور نابغہ تیسری صدی کے آخر میں مبرد (صاحب کامل المبرد) تھا۔ اس کا شاگرد زجاج تھا جو معتضد باللہ کے لڑکوں کا معلم تھا۔ دوسرا مشہور شاگرد ابن السراج تھا جو مبرد کی وفات (۲۸۵ھ) کے بعد زجاج کا شاگرد ہو گیا۔ اب نحوی بھی یونانی منطق سے متاثر ہونے لگے تھے لہذا ابن السراج نے بھی باقاعدہ منطق کی تعلیم حاصل کی مگر اس میں مشغولیت کی وجہ سے اس کی نحو کمزور ہونے لگی چنانچہ ایک دن وہ

---

[1] معجم الادباء جلد ثالث صفحہ ۱۵۲

[2] طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۱۴۰

[3] الفہرست لابن الندیم صفحہ ۹۹

زجاج کے یہاں گیا۔ زجاج نے ایک مسئلہ دریافت کیا جس کا وہ صحیح جواب نہ دے سکا۔ زجاج بہت ناراض ہوا۔ اس پر ابن السراج نے معذرت کرتے ہوئے کہا:

"جب سے میں نے سیبویہ کی اس کتاب کو پڑھا ہے جو کچھ آپ نے مجھے پڑھایا ہیں اسے چھوڑے ہوئے ہوں کیونکہ میں منطق اور موسیقی کی وجہ سے اس سے غافل ہوگیا مگر اب میں اس کا اعادہ کروں گا[1]"

اس زمانہ کا دوسرا مشہور نحوی ابو سعید السیرافی تھا۔ ۳۲۶ھ میں وزیر ابن الفرات کے مکان پر ابوسعید السیرافی اور مشہور منطقی متّیٰ بن یونان کے درمیان نحو اور منطق کی افضلیت کے بارے میں مناظرہ ہوا تھا۔ اس مناظرے میں دونوں طرف سے بڑے بڑے اکابر فضلاء شریک ہوئے تھے (مگر فارابی ان میں نہیں تھا) ابوسعید السیرافی نے متّیٰ بن یونان کو ساکت ولاجواب کر دیا تھا[2] اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل منطق کو جواب تک منطق کی عظمت واہمیت پر اصرار تھا اب انہیں اس میں تبدیل کرنا پڑی چنانچہ فارابی ہرچند کہ منطق کی عظمت پر زور دیتا تھا مگر "احصاء العلوم" میں اس نے غلو ومبالغہ کے بجائے سنجیدہ لہجہ اختیار کیا:

"نحو سے صرف وہ قوانین معلوم ہوتے ہیں جو صرف کسی مخصوص قوم کی زبان سے مختص ہیں۔ اس کے برخلاف منطق سے صرف وہ قوانین معلوم ہوتے ہیں جن میں سب قوموں کی زبانیں مشترک ہیں[3]"

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل منطق کو نحو کی اور نحویوں کو منطق کی اہمیت کا احساس ہوا چنانچہ ابن السراج نے فارابی سے منطق اور فارابی نے ابن السراج سے نحو پڑھنا شروع کیا ابن ابی اُصیبعہ نے لکھا ہے:

"تاریخ میں ہے کہ فارابی ابوبکر ابن السراج کے ساتھ جمع ہوا کرتا تھا پس اس سے نحو کی تعلیم حاصل کرتا تھا اور ابن السراج اس سے منطق پڑھا کرتا تھا[4]"

(ب) اس زمانہ کا دوسرا مشہور علم "علم کلام" تھا۔ فارابی نے "احصاء العلوم" کی پانچویں فصل میں اس کی حقیقت کے بارے میں لکھا ہے:

"علم کلام ایک ملکہ ہے جس کے ساتھ انسان ان آراء اور اعمال کی حمایت پر قادر ہوتا ہے جن کی کسی بانی مذہب نے صراحت کی ہے نیز جس کے ذریعے وہ مخالف راویوں کی تردید کرتا ہے[5]"

غرض علم کلام کے دو شعبے ہیں (۱) اپنا مذہبی تعلیمات کی تائید اور (۲) مخالفین کے راویوں کی تردید۔ اس

---

[1] الفہرست ابن الندیم صفحہ ۹۲

[2] معجم الادباء یاقوت حموی جلد ثالث صفحہ ۱۲۱ [3] احصاء العلوم الفارابی صفحہ ۹۲ [4] طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۱۳۴ [5] احصاء العلوم صفحہ ۱۲۸

دوسرے شعبے کے تحت متکلمین مہدی عباسی (۱۵۸ - ۱۶۹ھ) کے زمانے سے فلاسفہ اور دیگر مذاہب کے پیروؤں پر تنقید کر رہے تھے اور تیسری صدی کے آخر اور چوتھی صدی کے شروع میں تو ان کی سرگرمیاں انتہا کو پہنچ گئی تھیں۔ انہوں نے فلاسفہ بالخصوص ارسطاطالیسی فلسفہ کے پرخچے اڑا دیے تھے مثلاً ابو ہاشم نے ارسطو کی کتاب الکون والفساد کا رد لکھا تھا (کتاب النقض علی ارسطاطالیس فی الکون والفساد) ہشام بن الحکم نے ارسطاطالیسی توحید کی تنقید لکھی تھی (کتاب علی ارسطاطالیس فی التوحید) امام ابوالحسن الاشعری نے "کتاب فی الرد علی الفلاسفہ" میں ارسطو کی کتاب السماء والعالم کا رد لکھا تھا۔ اس کے علاوہ دوسرے فلسفی نظاموں کی (بالخصوص اہل الطبائع اور دہریہ کی) تردید میں متعدد کتابیں لکھی گئیں جن کا فلاسفہ سے جواب بن نہیں پڑتا تھا چنانچہ ابوسعید السیرافی نے متی بن یونان کو الزام دیا تھا:-

"یہ ابوالعباس الناشی متکلم ہیں جنہوں نے تم پر نقض وارد کیے ہیں تمہارے طریقہ کی چھان بین کی ہے، تمہاری غلطیوں کو بے نقاب کیا ہے اور تمہاری کمزوری کو ظاہر کیا ہے۔ تمہیں آج تک اتنی قدرت نہ ہوئی کہ اس کی ایک بات تک کا جواب دیتے۔ صرف اسی بات کی رٹ لگاتے رہے کہ وہ ہمارا مقصد نہیں سمجھا اور نہ ہماری مراد سے واقف ہوا۔ صرف بربنائے وہم ساری قیل و قال کی ہے اور یہ تمہاری ہٹ دھرمی اور اعتراف عجز ہے۔"[1]

اور یہ واقعہ بھی تھا۔ یحییٰ بن عدی نے یہی سبب بنا کر متکلمین کے ساتھ مناظرہ کرنے سے معذرت چاہی تھی کہ

"نہ وہ میری عبادت کے قواعد سمجھتے ہیں اور نہ میں ان کی اصطلاح۔ مجھے ڈر ہے کہ کہیں مجھے متکلمین کے مناظرہ میں وہی پیش آئے جو ابوعلی جبائی کی کتاب التصفح میں پیش آیا کیونکہ اس نے اس کتاب میں ارسطو کے اقوال کا رد لکھا تھا .... لیکن چونکہ جبائی منطق سے واقف نہیں تھا لہذا تردید و تنقید کا کام خراب کر دیا...... اور اگر منطق جانتا ہوتا تو اس بات سے تعرض بھی نہ کرتا۔"[2]

بہرحال فارابی نے اپنی جماعت کے اسی انداز سکوت کو اپنا معمول بنایا۔ اس نے اپنی تمام تر توجہ صرف ارسطاطالیسی فلسفہ کی تشریح و توضیح پر مرکوز کر دی بلا اس خیال کے کہ متکلمین نے اس کی دھجیاں بکھیر دی ہیں اور ان میں اب رفو کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ اس معاملے میں بوعلی سینا کی خدمات فارابی سے افضل ہیں کیونکہ متکلمین کے بے پناہ حملوں سے یونانی فلسفہ کی بوسیدہ عمارت میں جو رخنے پڑ گئے تھے شیخ نے ان کے انسداد کی انتھک کوشش کی۔ اگرچہ کامیابی اسے بھی نہیں ہوئی مگر کم از کم فلاسفۂ اسلام کا ایک مستقل نظام فکر مرتب ہو گیا جو آخر زمانہ تک

---

[1] معجم الادباء جلد ثالث صفحہ ۱۱۹ [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء صفحہ ۳۰

متکلمین کے فکری نظام کا مقابلہ کرتا رہا۔

فارابی نے احصاء العلوم میں جو کچھ کلام کے بارے میں لکھا ہے، نیز اس نے اپنے دیگر رسائل میں جس طرح مابعد الطبیعاتی مسائل کی شرح و وضاحت کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے امعان نظر سے علم کلام کا مطالعہ نہیں کیا تھا اور وہ تعصب جس کا طعنہ فلاسفہ متکلمین کو دیتے تھے خود فارابی کے مزاج میں بھی راسخ تھا۔

لیکن وہ فلسفہ کے اندر یقیناً "فیلسوف المسلمین غیر مدافع" تھا۔ اس لیے اس کے فلسفیانہ کمال کو سمجھنے کے لیے اس زمانہ کی فلسفیانہ تکفیر کا بیان غیر مناسب نہ ہوگا

فلسفیانہ ماحول مسلمانوں میں فلسفہ سے عموماً ارسطو ہی کا فلسفہ مراد ہوتا تھا۔ ارسطو کے مرنے پر اس کے شاگردوں کی ایک جماعت اسکندریہ چلی گئی جہاں مصر کے بطلیموسی حکمرانوں نے نہایت فراخدلی سے ان کی سرپرستی کی۔ اس خاندان کی آخری حکمراں کلیوپیٹرا (قلوبطرہ) تھی جس پر قیصر آگسٹس نے حملہ کر کے مصر کو رومن سلطنت میں ملا لیا۔ اس وقت اسکندریہ کے مدرسہ فلسفہ کا صدر انڈرونیکس تھا۔ قیصر کے حکم سے اس نے ارسطو کی تصانیف کا ایک مستند ایڈیشن مرتب کیا۔ آگسٹس اسے اپنے ہمراہ لے گیا اور اسکندریہ کے مدرسہ میں اندرونیقوس کا نائب انتظام کرنے لگا۔[1]

اسی زمانہ میں مسیحیت مبعوث ہوئی، شروع میں تو وہ رومن تجبّر اور یونانی وثنیت PAGANISM کے تعصب کا شکار رہی لیکن سنہ ۳۲۳ء میں جب قسطنطین اعظم نے مسیحی مذہب اختیار کیا اور مسیحیت کو ملکی مذہب قرار دیا تو عیسائیوں کو اپنے پرانے دشمنوں سے انتقام لینے کا موقع ہاتھ آیا۔ انہوں نے دوسرے مذہب والوں بالخصوص بت پرستوں اور فلاسفہ سے دل کھول کر بدلہ لیا۔ لائبریریاں جلا دی گئیں، فلاسفہ ملک بدر کیے گئے اور منطق و فلسفہ کی تعلیم پر شدید پابندیاں عاید کی گئیں۔ لیکن ان موانع کے باوجود اسکندریہ کا مدرسہ آٹھویں صدی مسیحی کے آغاز (پہلی صدی ہجری کے اختتام) تک اپنی دیرینہ خدمات انجام دیتا رہا۔

مگر جلد ہی عیسائیوں کا یہ تعصب (بالخصوص پانچویں صدی مسیحی میں) آپس کی فرقہ وارانہ منافرت میں تبدیل ہو گیا۔ مذہبی موشگافیوں نے متعدد فرقے بنا دیے۔ ان میں سے ایک مسطوری فرقہ تھا جو اپنے حریفوں کی سازش سے خارج از کلیسا اور جلا وطن کیا گیا اور ایران میں پناہ لینے پر مجبور ہوا جہاں اس نے شہر نصیبین میں اپنا مدرسہ قائم کیا۔ نساطرہ نے اپنی مذہبی تعلیمات کو معقول بنانے کے لیے ارسطاطالیسی منطق و فلسفہ سے کام

---

[1] طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۱۳۵

لیا۔ اس طرح یونانی بالخصوص ارسطاطالیسی فلسفہ نسطوریوں کے توسط سے ایران میں پہنچا

۵۲۹ء میں قیصر جسٹینیان کے حکم سے ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ بند کردیا گیا اور یہاں کے فلاسفہ شہنشاہ ایران خسرو انوشیرواںؒ کے دربار میں پناہ گزین ہوئے۔ نوشیرواں کو خود بھی علم و حکمت سے بڑی دلچسپی تھی، اس لیے اس نے جندی سابور میں ایک مدرسہ قائم کیا جس میں دیگر علوم کے علاوہ منطق و فلسفہ کی بھی تعلیم ہوتی تھی۔ اس مدرسہ سے سب سے زیادہ فائدہ طبقہ "دبیران" (کتّاب) نے اٹھایا، یہاں تک کہ انہوں نے فلسفہ و حکمت کی کتابوں کے لیے دو مستقل رسم الخط ایجاد کیے[1]

اس طرح مسیحی تعصب کی شدت کے باوجود یونانی فلسفہ کے تین گہوارے ہو گئے۔

ا۔ اسکندریہ کا مدرسہ فلسفہ جہاں مسیحی تعصب کے باوجود یونانی فلاسفہ پہلی صدی ہجری کے اختتام (خلافت عمر بن عبدالعزیز) تک اپنے فرائض انجام دیتے رہے۔

ب۔ نسطوری مبلغین جو اپنی مذہبی تعلیمات کے ساتھ ساتھ یونانی فلسفہ کی بھی تعلیم دیتے تھے اور جو ساسانی حکومت کے زوال پر جندی سابور کے مدرسہ طب پر چھا گئے تھے۔

ج۔ طبقہ کتاب (دبیران) جو عمومی تعلیم اور تثقیف ذہنی کے لیے یونانی فلسفہ سے فی الجملہ آشنائی بہم پہنچانا ضروری سمجھتے تھے۔ ان تین گہواروں کے علاوہ یونانی حکمت کے دو اور مرکز بھی تھے۔

د۔ حران جو صائبت کا مرکز تھا اپنی یونان پسندی کی وجہ سے "مدینۃ الیونانیین" (Hele no Polis) کہلاتا تھا۔

ہ۔ باختر (بلخ) کا علاقہ جہاں عرصہ تک یونانی حکومت رہ چکی تھی اور حکومت بدل جانے کے باوجود وہاں کی یونانی آبادی اپنے اسلاف کے علوم کو زندہ رکھے ہوئے تھی۔

ساتویں صدی مسیحی میں اسلام مبعوث ہوا۔ جب قلمروئے خلافت کی حدیں جیحوں سے لے کر سپین تک پھیل گئیں تو بڑھتی ہوئی ملکی ضرورتوں کے پیش نظر رومی و ایرانی کتّاب (کاتبوں) سے کام لینا پڑا اور اس طرح اُن کے ذریعے یونانی فلسفہ مسلمانوں میں متعارف ہوا جب عباسی خلیفہ ہوئے تو انہوں نے علاج معالجہ کے لیے جندی سابور کے نسطوری اطباء کو دربار میں بلایا اور انہیں کے ذریعے یونانی علوم کو عربی میں منتقل کرایا۔ یہ تحریک جس کا آغاز خلیفہ منصور عباسی کے زمانہ سے ہوا۔ مامون الرشید (۱۹۸ - ۲۱۸ھ) کے عہد میں اپنے درجہ کمال کو پہونچی۔ اُسے یونانی علم و حکمت سے بیحد شغف تھا لہذا اُس نے یونانی کتابوں کے ترجمہ کے لیے نسطوری

---

[1] الفہرست لابن الندیم صفحہ ۲۰، ۲۱ (نیم کتبخ ورا سی مصریہ)

عیسائیوں کے علاوہ حران کے صابئوں سے بھی کام لیا۔ اُس کی داد و دہش اور علمی سرپرستی کے قصے سُن کر خراسان وماوراء النہر (جہاں مامون عرصہ تک رہ چکا تھا) کے ارباب کمال بھی جوق در جوق بغداد پہنچے۔ قاضی صاعد اندلسی نے اس کی "فلسفہ نوازی" کے بارے میں لکھا ہے:۔

"کتب فلسفہ کا ترجمہ کرانے کے بعد اُس نے لوگوں کو فلسفہ پڑھنے پر برانگیختہ کیا اور اس کی تعلیم کی رغبت دلائی۔ لہذا اس کے زمانہ میں علم کا بازار گرم ہوگیا اور فلسفہ و حکمت کی سلطنت قائم ہوگئی[1]"

اسی طرح ترغیب وتحریص کے نتیجے میں تیسری صدی کے مشاہیر حکماء اسلام کندی، سرخسی، ابوزید بلخی، ابوبکر زکریا رازی وغیرہم کا ظہور وبلوغ ہوا۔ اس عرصہ میں اسکندریہ کا مدرسہ فلسفہ بڑی گمنامی کے عالم میں پڑا رہا جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے، پہلی صدی ہجری کے خاتمہ پر وہ اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہوا۔ وہاں بھی کس مپرسی کا عالم رہا یہاں تک کہ آخر میں صرف ایک ہی معلم رہ گیا۔ بعد میں اس کے شاگردوں نے بھی انطاکیہ کو خیرباد کہا اور مدرسہ کو لائبریری سمیت حران لے گئے[2]۔ متوکل باللہ (۲۳۲-۲۴۷ھ) کا زمانہ تھا جو آخر میں ترک گردی کا شکار ہوا۔ اُس کے بعد بدترین سیاسی انتشار شروع ہوا (تفصیل اوپر مذکور ہوتی) جس نے ملکی بدنظمی کے ساتھ دینی گرفت کو بھی ڈھیلا کر دیا۔ فارق المرکز تحریکوں کے ساتھ فلسفیانہ آزاد خیالی کو بھی شہ ملی اور معتضد باللہ (۲۷۹-۲۸۹ھ) کے زمانہ میں جو مشہور ملحد فلسفی احمد بن الطیب السرخسی کا شاگرد تھا، مدرسہ فلسفہ کھلے بندوں بغداد میں منتقل ہوا۔ اسی مدرسہ فلسفہ کا گل سرسبد فارابی تھا۔

انطاکیہ کے اندر مدرسہ فلسفہ میں آخر میں صرف ایک معلم رہ گیا تھا۔ اُس کے دو شاگرد تھے ایک حرانی اور دوسرا مروزی۔ مروزی کے پھر دو شاگرد ہوئے ابراہیم مروزی اور یوحنا بن حیلان۔ اسی طرح حرانی کے دو شاگرد ہوئے اسرائیل الاسقف اور قویری۔ ابراہیم مروزی کے شاگرد ابن کرنیب اور ابو بشر متی بن یونس (جس سے ابوسعید سیرانی کا مناظرہ ہوا تھا) تھے اور یوحنا بن حیلان کا شاگرد فارابی تھا[3]۔ مسعودی ان فلاسفہ کو تین طبقوں میں تقسیم کرتا ہے:

و ۔ پہلا طبقہ قویری، یوحنا بن حیلان اور ابراہیم مروزی پر مشتمل ہے

ب ۔ دوسرا طبقہ ابراہیم کرنیب اور ابو بشر متی بن یونس پر مشتمل ہے۔ اور

ج ۔ تیسرا طبقہ فارابی پر مشتمل ہے[4]

---

[1] طبقات الامم للقاضی صاعد اندلسی صفحہ ۷۶ [2] طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۱۳۵ [3] ایضاً صفحہ ۱۳۵
[4] کتاب التنبیہ والاشراف للمسعودی صفحہ ۱۲۲

ابو بشر متی بن یونان (یونس) کی وفات (۳۲۸ھ) تک مدرسہ کی قیادت اسے (ابو بشر متی) ہی حاصل رہی، اُس وقت تک فارابی اتنا غیر معروف تھا کہ ابو بشر متی اور ابو سعید سیرافی کے درمیان جو مناظرہ ہوا تھا، اُس میں اُس کا نام بھی سننے میں نہیں آتا۔

لیکن باضابطہ "مدرسہ فلسفہ" کے علاوہ اس زمانہ میں اور بھی فلاسفہ تھے۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ یونانی فلسفہ نے مذہبی طبقہ کی مخالفت کے باوجود غیر معمولی مقبولیت حاصل کر لی تھی۔

اسی پس منظر میں فارابی بغداد آیا اور اپنی سعی پیہم اور جہد مسلسل سے انجام کار "فیلسوف المسلمین غیر مدافع" بن گیا۔ (باقی آیندہ)

محمد حنیف ندوی

روزہ کے متعلق غزالی کا نقطۂ نظر

روزہ کیا ہے؟ اس کی حقیقت جاننے کے لیے ضروری ہے کہ اس سے متعلقہ مدارج کی تفصیل معلوم کی جائے۔ اس کے تین معروف درجے ہیں:

صوم عموم۔ عوام کا روزہ۔

صوم خصوص۔ خواص کا روزہ

صوم خصوص الخصوص۔ یا ان لوگوں کا روزہ جو اللہ کے خاص الخاص بندے ہیں۔

صوم عموم سے مراد یہ ہے کہ صائم کم از کم ان ذمہ داریوں کو قبول کرے کہ کھانے پینے یا جنسی تقاضوں کی حد تک اللہ تعالیٰ کے احکام کی پیروی کرے۔

صوم خصوص اس سے کچھ زیادہ کا طالب ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ ہاتھ پاؤں، ناک کان اور انسان یہ تمام اعضاء و جوارح اپنے کو کسی معصیت سے آلودہ نہیں ہونے دیں گے اور صائم اس بات کا پابند ہوگا کہ ان کو ہر طرح کی آلودگی اور فجور سے بچائے رکھے گا۔

خصوص الخصوص کا تقاضا اس سے بھی آگے کی منزل کا ہے۔ اس سے یہ مقصود ہے کہ دل افکار ماسوا اللہ سے بالکل آزاد ہو جائے گا۔ اور فکر و تدبر کی صلاحیتوں کا بجز خدا کی ذات اور امور آخرت کے اور کوئی مدار و محور نہیں رہے گا۔ اسی کی محبت، اسی کی دھن اور اسی کا نام اور ذکر اس کا وظیفہ حیات ٹھہرے گا۔

اس منزل میں اخلاص و رسوخ کس درجے کا ہونا چاہیئے اس پر یوں غور کر لیجئے کہ جہاں عوام کا روزہ کھانے پینے کی اشیاء سے ٹوٹ جاتا ہے وہاں ان کے ہاں اس کی نزاکت کا یہ حال ہے کہ اگر کسی نے دنیا کے بارے میں ذرا سوچ لیا تو بھی روزہ کی برکات سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ یہاں دنیا کے لفظ سے دھوکا میں نہیں پڑنا چاہیئے۔ یہ دنیا جو ارباب قلوب کے لیے بمنزلہ افطار کے ہے وہ ہے جو کسی طرح بھی زاد آخرت نہ بن سکے۔ اور عقبیٰ میں کام نہ آسکے۔ اس میں دین کا کوئی پہلو مدنظر نہ ہو۔ اور وہ دنیا جو بہر حال آخرت کا توشہ ہے اور عقبیٰ کی بھلائیوں کا پیش خیمہ ہے اس کو دین ہی کا ایک ضروری حصہ سمجھنا چاہیئے۔ اس مقام خصوص الخصوص میں قدم دھرنے سے

یہ لازم آتا ہے کہ صائم اس عالم دنی اور کارخانہ فنا کی ہر فکر اور ہر تشویش سے مخلصی حاصل کرے۔ یہاں تک کہ اگر دن کے وقت اس نے اپنی افطاری سے متعلق غور کر لیا تو محض اتنا کرنے سے اس کا نام گناہ گاروں کی فہرست میں لکھ دیا گیا۔

یہ رتبہ بلند آسانی سے حاصل ہونے والا نہیں اس پر انبیاء علیہم السلام فائز ہوتے ہیں۔ صدیق فائز ہوتے ہیں اور ان حضرات کو اس سے بہرہ مندی کے مواقع میسر ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے مقربین خاص ہیں۔

اس مقام و درجہ کی دیگر تفصیلات کیا ہیں؟ اس پر مزید حاشیہ آرائی ممکن نہیں۔ کیونکہ یہ قصہ زبانی جمع خرچ اور قیل و قال سے متعلق نہیں۔ بلکہ کچھ حکایت عمل سے تعلق رکھنے والی کیفیت سے ہے جس کی کنہ عمل اور صرف عمل ہی سے واضح ہو سکتی ہے۔ دو لفظوں میں اس کیفیت کا حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص کلیۃً اللہ کی طرف متوجہ ہو جانے اور ارادہ و ہمت کی پوری پوری قوتوں کے ساتھ غیر اللہ سے اپنا رخ پھیر لے۔

صوم خصوص جس کو ہم صوم صالحین سے بھی تعبیر کرتے ہیں یہ ہے کہ روزہ دار اپنے اعضا و جوارح کو ہر قسم کی آلودگی و آلائش معصیت سے بچائے رکھے۔ اس کی تفصیل چھ امور کی تکمیل چاہتی ہے۔

امر اول: نظر و بصر کو محفوظ رکھا جائے اور کوشش کی جائے کہ اس کا ہدف نہ تو کوئی ناجائز و مکروہ بات ہو اور نہ کوئی ایسا منظر ہو کہ جو اپنی طرف الجھا لے اور یاد الٰہی کو بھلا دے۔ آں حضرت کا ارشاد ہے:

النظرة سهم مسموم من سهام ابليس لعنه الله فمن تركها خوفا من الله اعطاه الله عز وجل ايمانا يجد حلاوة في قلبه۔	غیر محرم عورتوں کی طرف للچائی ہوئی نظروں سے دیکھنا ابلیس مردود کے تیروں میں کا ایک زہریلا تیر ہے۔ سو جو کوئی اللہ کے خوف کی وجہ سے اس سے باز رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کو ایمان کی ایسی نعمت سے مالامال کرے گا کہ اس کی دو شیرینی اپنے دل میں محسوس کرے گا۔

ایک اور حدیث میں ہے:

خمس يفطرن الصائم الكذب، والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بالشهوة[1]	ان پانچ چیزوں سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے جھوٹ، چغلی، جھوٹی قسم، اور شہوت بھری نظریں۔

امر ثانی: زبان کو اس سے متعلق عیوب سے باز رکھا جائے۔ جیسے ہذیان، جھوٹ، غیبت، چغلی،

---

(۱) مستدرک

فحش گوئی، سخت کلامی، جھگڑا اور ریاکارانہ کلمات۔ ایجابی صفات اس میں یہ پیدا ہونی چاہئیں کہ لایعنی امور میں سکوت کو ترجیح دے۔ اللہ تعالیٰ کے ذکر میں مشغول رہے اور تلاوت قرآن مجید میں مصروف و منہمک۔

غیبت کے بارے میں حضرت سفیان کا قول ہے:

الغیبۃ تفسد الصوم۔ — غیبت روزہ میں خلل پیدا کرتی ہے۔

مجاہد سے مروی ہے:

خصلتان یفسدان الصیام الغیبۃ والکذب۔ — دو خصلتیں ایسی ہیں کہ جو روزہ کو بگاڑ دیتی ہیں۔ ایک غیبت دوسرے جھوٹ۔

آں حضرت فرماتے ہیں:

انما الصوم جنۃ فاذا کان احدکم صائماً فلا یرفث ولا یجھل وان امرءٌ قاتلہ او شاتمہ فلیقل انی صائم انی صائم۔ — روزہ صائم کے لیے بمنزلہ سپر کے ہے۔ سو جو کوئی تم میں روزہ سے ہو نہ تو فحش گوئی کرے۔ نہ لڑائی جھگڑا کرے اور اگر اسے کوئی للکارے یا گالی گلوچ پر اکسائے تو کہہ کر ٹال جائے کہ بھائی میں تو روزہ سے ہوں۔ میں تو روزہ سے ہوں۔

امر ثالث: کان کے پردوں پر کوئی ایسی آواز دستک نہ دینے پائے جو معصیت کی طرف بلانے والی ہو۔ ممنوع اور حرام چیزوں کی طرف ملتفت ہونا کتنا برا ہے اس کا اندازہ اس آیت سے کیجئے کہ قرآن نے اسکا میں کس طرح جھوٹی باتوں کو سننے اور سود کھانے والے کو ایک ہی صف میں رکھا ہے:

سمّٰعون للکذب۔ اکّٰلون للسّحت۔

دوسری جگہ اسی مضمون کو یوں بیان کیا ہے:

لولا ینھاھم الربانیون والاحبار من قولھم الاثم۔

اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح کسی کی برائی بیان کرنا گناہ ہے اسی طرح اس پر خاموش رہنا اور سننا بھی معصیت ہے۔ چنانچہ خود قرآن کا کہنا ہے:

واکلھم السحت۔

آنحضرت نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے:

---

(۱) ازدی نے ضعفاء میں ذکر کیا ہے (۲) صحیحین

المغتاب والمستمع شریکان فی الاثم۔ — غیبت کرنے والا اور اس کو آویزۂ گوش بنانے والا دونوں گناہ میں برابر کے شریک ہیں۔

امر رابع: یہی بقیہ اعضاء کا حکم ہے ہاتھ پاؤں اور جسم کے دوسرے کل پرزے ہر طرح کی معصیت سے مجتنب رہیں۔ کیونکہ اگر کسی شخص نے دن بھر پیٹ میں شلاً کوئی حرام چیز نہ جانے دی مگر افطاری کے قریب معدہ کو حرام سے پُر کر لیا تو یہ پرلے درجے کی بے وقوفی ہوگی اور اس پر عربی کی یہ مثل صادق آئے گی۔ بنی قصراً و هدم مصراً۔ ایک محل تعمیر کیا لیکن پورا شہر ملیامیٹ کر کے۔ معدہ کو حرام سے بھر لینے سے پہلے روزہ کی حقیقت پر غور کرنا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں اکل حلال سے روکا ہے اور پاکیزہ و طیب چیزوں پر پابندی عائد کی ہے ایک مقصد یہ ہے کہ کھانے پینے کی وہ مباح اشیاء جن سے روزانہ کام و دہن کی تواضع کا کام لیا جاتا ہے ان میں بھی اقل قلیل پر اکتفا کیا جائے تاکہ صبر و برداشت کی قوتوں کو نمو حاصل ہو اور ایک مسلمان اس لائق ہو کر ہر نوع کے ابتلاء کا کامیابی کے ساتھ سامنا کر سکے۔ چہ جائیکہ اکل حرام کی اجازت دی جائے۔ ایسا شخص جو رمضان میں بھی اس فعل شنیع سے باز نہیں آتا اس کی مثال ایک ایسے مریض کی سی ہے جس کو طبیب نے زیادہ کھانے سے روک رکھا ہو مگر یہ ایسا بدپرہیز ہو کہ کم کھانے کے بجائے زہر پھانک لے اور مہلکات تک سے اجتناب نہ کرے۔ اب جو حال ایسے شخص کا ہو سکتا ہے وہی حال اس روزہ دار کا ہوگا جو روزہ بھی رکھتا ہے اور الم غلم سب کھا بھی جاتا ہے۔ اور مریض لحاظ نہیں رکھتا کہ اللہ تعالیٰ نے کن چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے اور کن سے باز رکھا اور روکا ہے۔

ایسے شخص کے حق میں آں حضرتؐ نے فرمایا ہے:

کم من صائم لیس له من صومه الا الجوع والعطش۔ — کتنے ہی روزہ دار ایسے ہیں کہ ان کو روزہ سے بجز بھوک اور پیاس کے اور کچھ حاصل نہیں۔

امر خامس: افطاری کے وقت اتنا تو بہرحال کھانا ہی چاہیئے کہ جس سے جسم و جان کا رشتہ قائم رہے۔ اور عبادات پر قوت و استحکام پیدا ہو۔ لیکن اس طرح رنگا رنگ کے کھانوں سے دسترخوان سجانا اور ڈٹ کے کھانا کہ پیٹ کا کوئی گوشہ خالی نہ رہے اور خواہش و طلب کی ہر ہر نوعیت پوری ہو تو یہ ایسی عبادت ہے کہ اس سے روزہ کے مقصد کو نقصان پہنچتا ہے کیونکہ اس کی تہہ میں جو فلسفہ کارفرما ہے وہ تو یہ ہے کہ شہوات و رغبات

---

(۱) طبرانی

کے زور کو توڑا جائے اور جذبات وخواہشات کے طوفانوں پر قابو پایا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ غرض تقلیل غذا ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ زیادہ کھانے اور پُرتکلف افطاری سے نہیں۔ لیکن ہمارے ہاں روزہ رکھنے والوں میں ہوتا یہ ہے کہ عموماً جو کھانا صبح وشام کھایا جاتا ہے رمضان میں اس کو کافی نہیں سمجھا جاتا۔ بلکہ اس کے لیے مخصوص تیاریاں کی جاتی ہیں۔ اور ایسی ایسی عمدہ چیزیں پکائی اور کھائی جاتی ہیں جو سال بھر پکائی اور کھائی نہیں جاتیں۔ ان حالات میں روزہ سے تقویٰ کی کیفیتیں پیدا ہوں اور خواہشاتِ نفس پر اقتدار حاصل ہو تو کیونکر۔ جب دن بھر بھوک اور پیاس کی شدتوں کو تیز کیا جائے گا اور افطاری کے وقت بوقلموں کھانوں سے پیٹ بھر لیا جائے گا تو اس سے کسرِ شہوات تو کیا ہو پائے گا الٹا یہ اندیشہ ہے کہ نفس اور فربہ ہو جائے۔ اور شیطان زیادہ کامرانی سے اس پر قبضہ جما سکے۔ اس لیے روزہ کی روح کا تقاضا یہ ہے کہ صائم اتنا ہی کھائے اور وہی کچھ کھائے کہ جس کا عموماً وہ عادی ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ کے نزدیک بھرے پیٹ سے زیادہ اور کوئی چیز مبغوض نہیں۔

اس کے علاوہ یہ بھی روزہ کے آداب میں داخل ہے کہ روزہ گزارنے اور بہلانے کی غرض سے دن کو سوئے نہیں بلکہ اس کی اذیتوں کو سہتا اور جھیلتا رہے اور جسم کو اس ریاضت میں گھلاتا رہے تاکہ اس میں ایک گونہ لطافت پیدا ہو اور یہ آسانی سے تہجد پڑھ سکے اور اوراد واشغال کے جاری رکھنے میں کوئی کسل اور دقت محسوس نہ کرے۔ جب اس انداز سے کوئی روزہ رکھے گا تو توقع ہے کہ اس پر ملکوت کے دروازے کھل جائیں گے اور شیطان اس کے فکر وضمیر کے گرد نہ تو چکر لگا سکے گا اور نہ اپنی ابلہ فریبیوں سے اسے متاثر ہی کر سکے گا۔

لیلۃ القدر سے ہی یہی اسرار ملکوت کا وا ہونا ہے۔ قرآن میں ہے:

انا انزلناہ فی لیلۃ القدر

لیکن اس کے لیے تقلیلِ غذا اور معدہ کا خالی ہونا شرط ہے۔ ورنہ یہ سیر شکمی ایسا حجاب ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے ملکیت کروٹ نہیں بدل سکتی۔

امر سادس، افطار کے بعد دل میں اضطراب ورجا کی ملی جلی کیفیات ہونا چاہئیں۔ اس لیے کہ کوئی نہیں جان سکتا کہ اس کی یہ کاوش اور محنت اللہ تعالیٰ کے ہاں قبول ہوئی ہے یا مسترد ہو جانے کے لائق ہے اور اس کا اس عبادت یا ریاضت سے مقبول بندوں میں شمار ہونے لگا ہے یا یہ ان لوگوں میں ہے کہ ریاء نے اس کے عمل کو کالعدم قرار دیدیا ہے۔ اور یہ کیفیت صرف روزہ ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر ہر عبادت سے فراغت کے بعد مومن کے جذبات کا یہی عالم ہونا چاہیئے۔ چنانچہ بڑے بڑے اتقیاء وصوفیا نے انہیں کیفیات کے نشوونما پر زور دیا ہے۔ حسن بصری کا ایک مرتبہ ایسے لوگوں پر گذر ہوا کہ جو رمضان میں ہنسی لعب

ٹھٹے کی محفلیں جمائے ہوئے بیٹھے تھے۔ اور بڑی بےفکری سے قہقہے پر قہقہے لگا رہے تھے۔ آپ نے فرمایا تمہیں کچھ معلوم ہے یہ کون مہینہ ہے! یہ ماہ رمضان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے امتحان کا ایک میدان ٹھہرایا ہے۔ جس میں کچھ خوش قسمت تو ایسے ہیں جو گوئے سبقت لے جانے میں کامیاب ہیں۔ اور کچھ ایسے بدنصیب ہیں کہ جن کے پلے ناکامیوں کے سوا کچھ نہیں پڑا۔ اور اگر اللہ تعالیٰ کشف غطا سے کام لے اور ان کی بصیرت کی آنکھیں کھول دے تو کامیاب و کامران اپنی خوش بختیوں میں نازاں و فرحاں مصروف ہو جائیں اور خائب و خاسر کو اتنی مہلت بھی نہ ملے کہ اپنی بدحالیوں پر غور کر سکے۔ مقصد یہ ہے کہ رمضان ایسی سعادت ہے کہ اس سے بہرہ مندی کی صورت میں بے شمار مسرتیں ہیں جن سے صائم دوچار ہیں۔ اور اس سے محرومی کی حالت میں بے شمار حسرتیں ہیں جن سے نمٹنا ہے۔ لہٰذا ہنسی اور ٹھٹے کی قطعی گنجائش نہیں اور تم کیسے ناقدر اور ناشکر ہو کہ ایسے قیمتی اوقات کو یوں لہو و لعب میں کھو رہے ہو۔

احنف بن قیس بہت بوڑھے ہو گئے تھے اس پر بھی روزہ رکھتے تھے۔ ان سے کہا گیا کہ اس سے آپ کے قویٰ میں اضمحلال پیدا ہو جائے گا اور رہی سہی سکت بھی جاتی رہے گی۔ آپ نے فرمایا یہ درست ہے۔ لیکن اس میں تو غور کرو کہ کشتی عمر ساحل تک پہنچنے ہی والی ہے۔ اور یہ مسافت علاوہ اس کے کہ دور دراز کی ہے کٹھن بھی ہے اس کی طیاری کرنا ضروری ہے۔ پھر اس راہ میں صبر و برداشت اس سے کہیں سہل ہے کہ اللہ کی غضب ناکیوں کا مقابلہ کیا جائے۔

یہ ہیں وہ معانی باطنہ کہ جن کو روزوں میں ملحوظ رکھنا لازم ہے اور جن کے بغیر ان میں کیف و لطف پیدا نہیں ہو پاتا۔ اس پر اگر کوئی کہہ دے کہ فقہا تو اس قدر شرائط اور سختیاں عائد نہیں کرتے بلکہ وہ تو کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص کھانے پینے میں شرعی احتیاط کا خیال رکھتا ہے اور جنسی تقاضوں سے بچا رہتا ہے اس کا روزہ بغیر کسی شبہ اور کھٹک کے صحیح ہے۔ سوال یہ ہے کہ فقہا کی اس یقین دہانی کے بعد ان دقائق کی کیا اہمیت رہ جاتی ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ فقہائے ظاہر اور علمائے باطن کا دائرۂ بحث و فکر الگ الگ ہے۔ فقہا صرف اس پر اکتفا کرتے ہیں کہ ظاہر کی حد تک دلائل و شرائط کی تفصیل بیان کر دیں۔ ان پر فرض قطعاً عائد نہیں ہوتا کہ معانی باطنہ کا کھوج لگائیں اور بتائیں کہ جھوٹ یا غیبت کا مثلاً روزہ کی روحانیت پر کیا اثر پڑتا ہے۔ برخلاف علمائے باطن کے کہ یہ اس پر مامور ہیں کہ عبادات کی روح بھی متعین کریں۔ اور اس کے لوازم و شرائط کی چھان بین کریں۔ رہی یہ بات کہ ان امور باطنہ کی اہمیت کیا ہے تو اس کا اندازہ فریقین کے دلائل سے کیجئے۔ آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ فقہاء کے دلائل نسبتاً کمزور ہیں اور علمائے باطن جن حقائق پر زور دیتے ہیں ان کا

موقف زیادہ مضبوط اور مستحکم ہے۔

پھر ایک فرق یہ بھی ہے کہ دونوں کے مخاطبین الگ الگ ہیں۔ اور دونوں کے مقاصد جدا جدا ہیں۔ یعنی فقہاء کی اکثر یہ کوشش ہے کہ اس گروہ کو دین کی موٹی موٹی حقیقتیں سمجھائیں جو دنیائے دنی پر مٹا ہوا ہے اور دین کی جانب سے بالکل غافل ہے۔ تو علمائے باطن کا مخاطب وہ طائفہ ہے جو فرائض کی حد تک تو پوری طرح لیس ہے مگر اس پر قانع نہیں بلکہ مزید ترقیات کا خواہاں ہے۔ اور مزید درجات کا طالب ہے۔ ایک فرق دونوں میں یہ ہے کہ فقہاء کی پرواز زیادہ سے زیادہ تصحیح اعمال تک ہے۔ آگے نہیں۔ لیکن ارباب قلوب قبولیت کے جویا ہیں بلکہ قبولیت سے بھی متجاوز ہو کر ان کا نصب العین وصول و انفصال کی سرحدوں تک رسائی حاصل کرنا ہے؛

ببیں تفاوتِ راہ از کجاست تا بکجا

کیوں؟ اس لیے کہ ان کے نزدیک روزہ کا اولین اور بنیادی مقصد تخلق با خلاق اللہ ہے۔ اور اللہ کے اخلاق کے ساتھ ہم رنگ ہونے کے معنی مقام صمدیت تک پہنچنا ہے۔ اور ملائکہ کی صف میں کھڑا ہونا ہے۔ اور یہ ملائکہ کیا ہیں؟ ایک ایسی مخلوق جو گناہ اور معصیت کے پھیر میں گرفتار نہیں بلکہ جس کا وظیفۂ حیات ہی اطاعت و بندگی ہے۔ لہٰذا انسان جس قدر خواہشات سے اونچا اٹھے گا اسی نسبت سے صفت ملکیت سے متصف ہو گا۔ اور جس نسبت سے ہوس و آرزو کے پھندوں میں پھنسے گا اسی نسبت سے ملائکہ سے دور ہوتا چلا جائے گا۔ —— اب جب روزہ کے معنی ارباب قلوب کے نزدیک یہ ٹھہرے کہ اس کے ذریعہ مقام صمدیت سے تعلق پیدا کرنا ہے تو روزہ کے اس تصور پر کیونکر مطمئن ہو سکتے ہیں کہ ایک وقت خاص تک تو روٹی کا ایک بھورا اور پانی کا ایک قطرہ بھی حلق کے اندر جانے نہ پائے لیکن جب وہ وقت گزر جائے تو پھر پیٹ کا کوئی گوشہ ایسا نہ رہے کہ جو بھر نہ جائے اور دسترخوان کھانوں کی تمام اقسام سے آراستہ ہو۔ کیونکہ اگر روزہ کا مفہوم اسی قدر ہوتا تو آں حضرت کیوں ارشاد فرماتے:

كم من صائم ليس له من صومه الا الجوع والعطش۔

کتنے ہی روزہ دار ایسے ہیں کہ جن کو روزہ سے بجز بھوک اور پیاس کے کچھ حاصل ہونے والا نہیں۔

اس معنی کے پیش نظر بعض علماء کا کہنا ہے:

كم من صائم مفطر۔ وكم من مفطر صائم۔

کچھ ایسے روزہ دار ہیں جو مفطر کے حکم میں ہیں اور کچھ ایسے مفطر ہیں کہ روزہ کی برکات سے بہرہ مند ہیں۔

یعنی مفطر جو روزہ نہ رکھنے کے باوجود روزہ کی برکات سے بہرہ مند ہیں، وہ حضرات ہیں کہ جو اگرچہ کھانے

پینے کے معاملہ میں روزہ کی پابندیوں کے مکلف نہیں تاہم ان کے اعضاء وجوارح مکمل روزہ سے ہیں۔ ان کے کان غیبت سے آشنا نہیں۔ ان کی زبانیں بے ہودہ گوئی اور ہرزہ سرائی سے کلیتہً مجتنب ہیں اور ان کی نظریں عفاف و پاکیزگی کردار کی پوری طرح آئینہ دار ہیں۔ اسی طرح صائم مفطر کے حکم میں وہ گروہ ہے جو بظاہر روزہ سے ہے۔ اور بھوک اور پیاس کی شدتوں کو سہتا اور جھیلتا بھی ہے۔ مگر اپنے اعضاء و جوارح کو معصیت و نافرمانی سے باز نہیں رکھ سکا۔ یہی نہیں بلکہ اس معاملہ میں پہلے درجے کی مقابل ہے۔ ان دونوں میں جو نمایاں فرق ہے اس کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے اس مثال پر غور کیجئے کہ وہ شخص جس نے روزہ رکھا اور اس کی روح کو نظر انداز کیا۔ وہ اس آدمی کی طرح ہے کہ جس نے اعضاء وضو پر تین تین بار مسح کیا لیکن دھویا نہیں۔ اور جس نے روح کے تقاضوں کو سمجھا اور برائیوں سے اپنا دامن عمل بچا لیا اس کی مثال ایسے شخص کی ہے کہ جس نے گو ایک ہی مرتبہ اعضاء وضو کو دھویا اور تین تین بار دھونے کی شرط پوری نہیں کی تاہم پاکی کے لوازم کو پورا کیا۔ اس شخص کی نماز عنداللہ مقبول ہوگی اور وہ شخص جس نے گو تین مرتبہ مسح کیا مگر اعضاء کو دھو کر پاک نہیں کیا۔ اس کی نماز مقبول ہونا تو کجا الٹا باز پرس کا سبب بنے گی اور اس کے منہ پر ماری جائے گی۔

روزہ میں اس معنویت کا خیال رکھنا اس بنا پر ضروری ہے کہ یہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی ایک امانت ہے جس کا استعمال لازمی ہے۔ آنحضرت کا ارشاد ہے:

الصوم امانة فليحفظ احدکم امانتہ ۔ روزہ ایک امانت ہے سو چاہیئے کہ تم اس کی حفاظت کرو۔

ایک اور حدیث میں آتا ہے کہ جب آپؐ نے مذکورہ تحت آیت

ان اللہ یامرکم ان تودوا الامانات الیٰ اھلھا

پڑھی تو کانوں اور آنکھوں پر ہاتھ رکھ کر فرمایا:

السمع امانة ۔ والبصر امانة ۔ کان بھی اللہ کی امانت ہیں اور آنکھ بھی امانت ہے۔

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ نظامِ عبادات میں ایک حصہ ظواہر کا ہے اور ایک باطن کا۔ ایک بمنزلۂ قشر اور چھلکے کے ہے اور ایک لب لباب اور روح و اصل کے۔ پھر باطن کے بھی کئی کئی درجے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ تم ان میں کس چیز کو پسند کرتے ہو۔ کیا ظواہر پر اکتفا کرتے ہو یا عبادات کی گہرائیوں میں اترتے ہو اور اس گروہ میں شمار ہوتے ہو جو دین کے معاملہ میں عقل و حکمت سے کام لیتا ہے۔

رئیس احمد جعفری

امام ابن تیمیہ اور اجماع

ابن تیمیہ کے نزدیک نصوص کے بعد اجماع حجت ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:-

فقہا، صوفیہ اور عامہ مسلمین کے نزدیک متفقہ طور پر اجماع حجت ہے، اہل حدیث اور اہل کلام کا بھی یہی مسلک ہے، البتہ اہل بدعت مثلاً معتزلہ اور شیعہ وغیرہ اس کے مخالف ہیں[۱]!

چونکہ امام صاحب نصوص کے بعد اجماع کو حجت قاطعہ مانتے ہیں لہذا وہ بتاتے ہیں کہ اجماع وہ معتبر ہے کہ احکام میں سے کسی حکم پر علماء مسلمین متفق ہو جائیں اور جب کسی مسئلہ پر اجماع امت ثابت ہو جائے تو کسی شخص کو بھی اس اجماع کے دائرہ سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ امت مسلمہ ضلالت اور گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی[۲]،

قرآن سے مسائل اجماع پر دلیل لاتے ہوئے امام صاحب اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد پیش کرتے ہیں،

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس	"اے مسلمانو، تم بہترین امت ہو، جو لوگوں
تامرون بالمعروف وتنهون	کے لیے بھیجی گئی ہے تاکہ تم نیکیوں کا حکم دو اور
عن المنکر وتؤمنون باللہ	برائیوں سے روکو، اور ایک اللہ پر ایمان رکھو"

اس آیت میں مسلمانوں کا جو وصف بتایا گیا ہے، یہ ہے کہ وہ ہر معروف (نیکی) کا حکم دیں گے اور ہر منکر (برائی) سے روکیں گے، پھر دوسرے موقع پر ارشاد ہوا:-

وکذالک جعلناکم امۃ وسطا لتکونوا	"اسی طرح ہم نے تم کو امت وسطی بنایا ہے
شھداء علی الناس ویکون الرسول	تاکہ تم لوگوں پر گواہ رہو اور رسول تم
علیکم شھیدا؛	پر گواہ رہیں"۔

امام صاحب یہ آیت پیش کرنے کے بعد کہتے ہیں" وسط کے معنی عدل اور خیار (اچھا ہونا) کے ہیں[۳]

قرآن سے دوسرا ثبوت وہ یوں پیش کرتے ہیں

ومن یشاقق الرسول من بعد ما	یعنی ہدایت کے واضح ہو جانے کے بعد
تبین لہ الھدی ویتبع غیر	جو شخص رسول سے مناقشہ کرتا، اور

---

(۱) الرسائل والمسائل جلد ۵ صفحہ ۲۱ (۲) فتاویٰ ابن تیمیہ جلد ۱ صفحہ ۴۰۶ (۳) رسالہ معارج الوصول من مجموعۃ الرسائل الکبریٰ جلد ۱ صفحہ ۱۹۴

سبیل المومنین نولہ ما تولی ونصلہ　　مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرا چلتا ہے اسے
جہنم وساءت مصیرا　　ہم جہنم میں پہنچائیں گے، اور یہ بڑا برا ٹھکانا ہے،

امام صاحب فرماتے ہیں :-

"اصول فقہ پر بحث کرتے ہوئے امام شافعی نے اس آیت سے اجماع پر احتجاج کیا ہے کیونکہ یہ آیت اس امر پر دال ہے کہ مسلمانوں کے راستہ کے علاوہ دوسرے راستے پر چلنا مستحق وعید ہے جس طرح ہدایت واضح ہونے کے بعد رسولؐ سے منافقشہ کرنا مستحق وعید ہے"

امام ابن تیمیہ کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی نے آیت بالا سے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا ہے، لیکن امام شافعی کے رسالہ[1] میں اس آیت سے یہ احتجاج کہیں نظر نہیں آیا، البتہ سلیمان بن یسار کی ایک حدیث سے ضرور حجت لائے ہیں، آیت مذکورہ سے امام شافعی کے استدلال کا ذکر امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں بھی کیا ہے، اور ان سے پہلے زمخشری وغیرہ نے بھی اسی آیت سے حجیت اجماع پر استدلال کیا ہے، لیکن دوسرے بہت سے اکابر نے اس سے اختلاف بھی کیا ہے، نیز امام غزالی نے "مستصفی" میں یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ آیت بالا سے اجماع کی حجیت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، لیکن ابن تیمیہ بہر حال اس آیت اجماع کی حجیت پر استدلال کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اجماع استنباط کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے اور راہ حق میں سے ایک دلیل ہے، مگر وہ کہتے ہیں کہ اجماع کے لیے ضروری ہے کہ اس کی سند بھی حدیث صحیح کی تائید کے ساتھ موجود ہو، اور یہ کہ اجماع کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ اجماع کرنے والوں کے علم میں حدیث صحیح موجود تھی اگرچہ اس کا علم سب کو نہ ہو، لیکن اس کے باوجود یہ درست نہیں ہے کہ اجماع سے حدیث صحیح کی مخالفت کی جائے، کیونکہ بہر حال اجماع کی حیثیت حدیث کے بعد اور مرتبہ میں اس سے کم ہے لہذا یہ صحیح نہیں ہے کہ اجماع کی وجہ سے حدیث رد کر دی جائے چنانچہ اجماع پر اعتماد کے سلسلہ میں نص کی ضرورت بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ اگر نص کی تائید موجود نہ ہو تو پھر اجماع کی کوئی حیثیت نہیں[2]، پھر انہوں نے متعدد ایسے مسائل پیش کیے ہیں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ مجرد اجماع سے ثابت ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ سنت میں موجود ہیں، اور سنت کی روشنی میں ان پر اجماع منعقد ہوا ہے، انہی مسائل میں سے ایک مضاربت ہے، چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں:

---

(۱) لیکن احکام قرآن کے سلسلہ میں امام شافعی کے اقوال وکلمات جو بیہقی نے جمع کیے ہیں ان میں یہ ذکر ہے۔ ملاحظہ ہو جلد ا صفحہ ۲۹ (ندوجانی)

(۲) ملاحظہ ہو معارج الوصول ص ۲۱۰ من مجموع الرسائل الصغری دسن الکبری صفحہ ۲۱۲

"اجماع بلا نص کے ثبوت میں بعض لوگ مثلاً مضاربت کو پیش کرتے ہیں، حالانکہ امر واقعہ یہ نہیں ہے، مضاربت تو عہد جاہلیت سے ایک مشہور و معلوم چیز چلی آرہی ہے۔ خاص طور پر قریش میں تو یہ عام طور پر جاری تھی، زیادہ تر اسی پر ان کی تجارت کا دار و مدار تھا، دولتمند لوگ اپنا مال کارکنوں کے حوالے کر دیتے تھے، نبوت کے منصب پر فائز ہونے سے پہلے خود رسالتمآب خدیجہؓ کا مال لے کر سفر پر نکلے تھے۔ ابو سفیان جو کاروان تجارت لے کر نکلا کرتے تھے ان کی نوعیت اکثر یہ ہوتی تھی کہ مال دوسروں کا اور کارگزاری ابو سفیان کی، پھر جب اسلام آیا تو بھی رسول اللہؐ نے یہ طریقہ جاری رکھا، متعدد صحابہ کرام مضاربت کے طور پر دوسروں کا مال لے کر سفر پر جایا کرتے تھے اور آپؐ نے کبھی انہیں اس سے منع نہیں کیا، اور سنت میں آپ کا قول، فعل اور اقرار تینوں چیزیں داخل ہیں۔ پس جب آپ نے مضاربت کو باقی رکھا تو گویا اس کا ثبوت سنت سے مل گیا[1]۔"

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کے نزدیک اجماع کے لیے ضروری ہے کہ وہ نص پر مبنی ہو نہ کہ قیاس پر اور یہ بہت صائب رائے ہے،

امام ابن تیمیہ کے نزدیک اجماع بجائے خود نص پر مبنی ہونے کی دلیل نہیں ہے، چنانچہ وہ ربیعۃ الرائے اور مالک وغیرہ کی طرح یہ نہیں مانتے کہ اجماع اہل مدینہ مبنی بر سنت ہونے کی دلیل ہے، اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں

کوئی بھی اجماعی مسئلہ ایسا نہیں ہے جو بیان رسولؐ پر مبنی نہ ہو، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ سنت رسول کی نص اس سلسلہ میں بعض لوگوں کے علم میں نہ ہو، اور اجماع علم میں ہو اور اس سے وہ استدلال کرتے ہوں، جس طرح بعض لوگ نص سے استدلال کرتے ہیں، حالانکہ دلالۃ النص ان کے علم میں نہیں ہوتی، اسی طرح اجماع ایک دوسری دلیل ہے، جیسے کہتے ہیں کہ اس مسئلہ پر کتاب و سنت اور اجماع دال نہیں، ان میں سے ہر اصول اپنے تلازم کے ساتھ حق پر دلالت کرتا ہے، پس جو اجماع کی دلیل ہے وہی کتاب و سنت کی بھی دلیل ہے، کیونکہ قرآن کی دلیل رسول اللہ سے ماخوذ ہے[2]، لہذا کتاب و سنت دونوں ہی آپ سے ماخوذ ہوئیں، پس کوئی ایسا

---

(۱) معارج الوصول

(۲) یعنی نص مجرد کوئی چیز نہیں فہم قرآن کے لیے اخذ من الرسول ضروری ہے

مسئلہ نہیں ہے جو اجماعی ہو لیکن نص پر مبنی نہ ہو"[1]

ابن تیمیہ کی نظر میں اجماع، علماء عصر کے اجماع سے مراد ہے۔ اجماع وہی مانا جائے گا جب یہ ثابت ہو جائے کہ جملہ علماء عصر کی زبان پر وہی قول ہے جس پر اجماع کا دعویٰ ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو پھر اجماع نہیں ہے وہ فرماتے ہیں:-

"بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں لوگوں کا خیال ہے کہ یہ اجماعی نہیں، حالانکہ امر واقعہ یوں نہیں ہے بلکہ کتاب وسنت میں کوئی دوسرا قول ہے جو زیادہ مرجح ہے اور بعض آئمہ سے اقوال مثلاً فقہا اربعہ وغیرہ کے اقوال حجت لازمہ نہیں ہیں، نہ انہیں اجماعی حیثیت حاصل ہے، بلکہ خود ان آئمہ سے ثابت ہے کہ انہوں نے لوگوں کو اپنی (اندھی) تقلید سے روکا ہے اور حکم دیا ہے کہ اگر وہ قرآن وسنت میں ایسا کوئی قول دیکھیں جو ان آئمہ کی رائے سے زیادہ قوی ہو تو وہی مسلک اختیار کریں جو کتاب وسنت سے اقرب ہو، اور ان کے اقوال کو ترک کر دیں چنانچہ ان آئمہ کے اکابر اتباع کا یہ مسلک رہا ہے کہ جب انہوں نے اپنے مطبوع (امام) کے قول کے خلاف کتاب وسنت میں کوئی دلیل دیکھی تو اس کی پیروی کی"[2]

اس کے بعد اس سلسلہ میں انہوں نے متعدد مثالیں پیش کی ہیں، مثلاً نماز قصر کے لیے مدت سفر کی تعیین وغیرہ میں اکابر اتباع کا اپنے آئمہ سے اختلاف۔

منیٰ سابق کے پیش نظر ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ عہد صحابہ کے سوا کبھی اور اجماع منعقد نہیں ہوا، صرف صحابہ کا اجماع معروف ہے اور عہد صحابہ کے بعد کا دعوائے اجماع وجود اختلاف کے باعث منقوض ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:-

"یہ معلوم ہو گیا کہ اجماع صرف وہ ہے جو عہد صحابہ میں ہوا ہو، لیکن عہد صحابہ کے بعد کا اجماع متعذر ہے، کیونکہ عہد صحابہ کے بعد کے اجماعات کے بارے میں اہل علم مختلف الرائے ہیں کسی صحابی کے دو قولوں میں سے ایک پر تابعین کا اجماع بھی مختلف فیہ ہے، یہی حال اجماع سکوتی وغیرہ کا بھی ہے"

اس عبارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کے نزدیک اجماع صرف وہ ہے جو عہد صحابہ میں واقع ہوا ہو۔ اس سے دو امر مستفاد ہوتے ہیں:-

---

(۱) معارج الوصول من مجموعۃ الرسائل الصغریٰ صفحہ ۲۰۹ و مجموعۃ الرسائل الکبریٰ صفحہ ۱۲ جلد ۱ (۲) الفتاویٰ جلد ۲ صفحہ ۲۰۹

ایک تو یہ کہ اجماع حجت شرعیہ ہے۔ اور یہ کہ اجماع ممکن الوقوع ہے، اس کا وقوع محال نہیں لہذا وہ امکان و وقوع کی نفی نہیں کرتے، صرف وقوع کی کرتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ عملی طور پر اجماع صرف عہد صحابہ میں منعقد ہوا، وہ بھی اس وقت جب تک وہ مختلف دیار و امصار میں منتشر نہیں ہوئے تھے۔ پھر انہی کے ساتھ علم رسولؐ اور اجتہاد صحابہ اولین بھی منتشر ہوگیا اس دور کے بعد جب بھی اجماع کا دعویٰ کیا جائے گا وہ مختلف فیہ ہوگا۔

اس سے امام شافعی کے اس مسلک کو بھی تقویت پہنچتی ہے کہ اجماع جو عہد صحابہ میں منعقد ہوا وہ صرف اصول فرائض میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل ہوا۔

ابن تیمیہ نے استدلال کی ترتیب جو رکھی ہے وہ یہ ہے۔ پہلے کتاب (قرآن) پھر سنت، پھر اجماع چنانچہ فرماتے ہیں:۔

ابن عباس کا فتویٰ سنت رسولؐ پر مبنی ہوتا تھا، پھر سنت ابوبکرؓ و عمرؓ پر، کیونکہ ارشاد نبوی ہے، "اقتدوا بالذین من بعدی ابوبکر و عمرؓ یعنی میرے بعد ابوبکر و عمر کی اقتدا کرو۔ ابن مسعود اور ابن عباس سے یہ آثار ثابت ہیں، اور یہ حضرات صحابہ میں قضا اور فتیا کے لحاظ سے مشہور ہیں، اور یہ مسلک صحیح اور درست ہے۔ لیکن متاخرین کا ایک گروہ کہتا ہے کہ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے اجماع کو دیکھے، اگر اجماع کا پتہ چل جائے تو پھر کسی اور طرف ملتفت ہونے کی ضرورت نہیں، اور اگر کوئی نص اجماع کی مخالف نظر آئے تو سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ کسی ایسی نص سے منسوخ ہے جس کا ہمیں علم نہ ہوسکا۔ بعض کا یہ قول ہے کہ اجماع خود ناسخ نص ہے۔ لیکن صحیح اور درست طریقہ سلف ہی کا ہے"!

اس سے ثابت ہوا کہ ابن تیمیہ کے نزدیک طریقہ سلف یہ ہے کہ اجماع کو نص سے موخر رکھا جائے اور اگر اجماع سے نص یا خبر احاد معارض ہو تو اسے اجماع پر مقدم رکھا جائے گا۔ متقدمین اور بعض متاخرین کا مسلک یہی ہے، البتہ متاخرین میں سے بعض لوگ اجماع کو نصوص پر حتیٰ کہ قرآن تک پر مقدم رکھتے ہیں۔ یہ لوگ دو گروہوں پر مشتمل ہیں۔

ایک گروہ تو وہ ہے جو کہتا ہے کہ اگر کوئی نص اجماع کی مخالف ہو تو سمجھ لینا چاہیئے کہ ایسی ہی کوئی دوسری نص پہلی نص کو منسوخ کر چکی ہے، لہذا یہ اجماع نص ناسخ پر مبنی ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اجماع بجائے خود نص کا ناسخ ہے۔ ابن تیمیہ ان دونوں باتوں کی تردید کرتے

ہیں بدیں فرماتے ہیں :۔

"اجماع اگر کسی نص معروف کا ناسخ ہے تو ضروری ہے کہ وہ کسی دوسری نص معروف پر مبنی ہو جس کے مدلول پر اجماع کرنے والوں نے فتویٰ دیا ہو، اس اصول پر نص کی ناسخ نص ہی ہوگی اور یہ درست نہیں ہے کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ جس نص کی دلالت کی بنیاد پر اجماع ہوا ہے وہ مجہول ہے، کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ امت نے نص محکم کو ضائع کر دیا، اور منسوخ نص کی حفاظت کر کے اسے باقی رکھا، اور یہ قطعاً درست نہیں ہے کہ امت کی طرف یہ منسوب کیا جائے کہ اس نے اس نص کو جس کے اتباع پر وہ مامور تھی ضائع کر دیا، اور جس نص کا اتباع اس کے لیے ممنوع تھا اس کی حفاظت کر کے اسے باقی رکھا۔

اسی طرح امام صاحب ان لوگوں کا بھی رد کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ اجماع بجائے خود نص کو منسوخ کرنے کا حق رکھتا ہے۔

امام صاحب نے ان لوگوں کے خیالات کی بھی تردید کی ہے جن کا خیال ہے کہ اجماع بجائے خود نص کا ناسخ ہے، امام صاحب فرماتے ہیں یہ دعویٰ جملہ قواعد نسخ کے خلاف ہے، اس لیے کہ اصول یہ ہے کہ کتاب (قرآن) کی صرف کتاب ہی ناسخ ہو سکتی ہے، اور سنت کا حق تنسیخ صرف سنت ہی کے لیے استثنائی ہو سکتا ہے پھر وہ چیز (یا اجماع) ان دونوں میں سے کسی ایک کو (کتاب یا سنت کو) کس طرح منسوخ کر سکتی ہے جو نہ قرآن ہے نہ سنت (نہ ناسخ، منسوخ کا فیصلہ کرتا ہے، پھر قرآن میں اس کا فیصلہ کیسے چلے گا جو قرآن نہیں ہے! اور سنت میں اس کا حکم کس طرح چل سکے گا جو ہرگز سنت نہیں ہے۔ علماء اصول میں سے کسی نے بھی ادلہ کے مابین تعارض تسلیم نہیں کیا ہے، البتہ قرآن کا معارض قرآن کو مانا ہے۔ اسی طرح سنت کا معارض سنت کے سوا کسی اور کو نہیں قرار دیا ہے، پھر بھلا اجماع کو نص کا ناسخ کس طرح مانا جا سکتا ہے جبکہ معارض تک نہیں مانا جا سکتا! پس اجماع اور کتاب یا اجماع اور سنت کا تعارض علماء اصول نے بالکل تسلیم نہیں کیا ہے، نہ قیاس کا تعارض کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔ پھر آخر میں امام ابن تیمیہ نے اس ورا ست دقیقہ محکمہ کو اس قضیہ صادقہ سے مبرہن کیا ہے کہ اجماع صحیح نہ کتاب کا معارض ہو سکتا ہے نہ سنت کا اور کوئی شبہ نہیں یہی بات بجا اور درست ہے۔

اس کے بعد اگر کوئی شخص نص اور اجماع کے مابین معارضہ کا قائل ہے تو وہ وہم اور مغالطہ میں مبتلا ہے وہ جسے اجماع سمجھتا ہے وہ سرے سے اجماع ہی نہیں ہے۔

(ابو زہرہ کی کتاب ابن تیمیہ سے ترجمہ)

---

(۱) معارج الوصول من مجموعۃ الرسائل الکبریٰ صفحہ ۲۱۶

پروفیسر منظور احسن عباسی

قرض و ربا

قرض و ربا کی اسلامی حیثیت خود ان ہی دونوں الفاظ کی ان تعبیرات سے واضح ہو جاتی ہے جو خدا اور رسولؐ یا قرآن وحدیث میں معتبر ہے۔

قرض

قرض کے لغوی معنے کاٹنے یا علاحدہ کر دینے کے ہیں اور اصطلاح معاملات میں اس سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص اپنے مال کا کچھ حصہ اپنے سے علاحدہ کر کے کسی دوسرے کو بغرض انتفاع تھوڑے عرصہ کے لیے دیدے۔ قرض کی یہ حیثیت صدقہ سے اس قدر مشابہ ہے کہ احادیث میں اس کو صدقہ سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔

کل قرض صدقۃ — یعنی تمام قرضے صدقہ ہیں

ایک اور حدیث میں ہے

قرض الشئی خیر من صدقتہ۔ — یعنی کسی چیز کو قرض دینا اس کو صدقہ کر دینے سے بہتر ہے۔

قرض کو صدقہ یا صدقہ سے بہتر فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ صدقہ کی طرح اس میں بھی کسی قسم کی ذاتی منفعت کا ترقب اس کو قرض کی اسلامی خصوصیت سے خارج کر دے گا۔ اس خیال کی مزید تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

کل قرض جر منفعۃ فھو الربٰوا — یعنی جس قرض میں جر منفعت ہو وہ سود ہے (قرض نہیں ہے)

احادیث رسول اللہ کی یہ تصریحات منشاء کلام الٰہی کے عین مطابق ہیں کیونکہ قرآن حکیم میں قرض کی ترغیب تیس کم از کم نصف درجن مقامات میں آئی ہے۔ اور ہر جگہ اس کا نام قرض حسنہ ہے۔

اقرضوا اللہ قرضاً حسناً + من ذالذی یقرض اللہ قرضاً حسناً + ان تقرضوا اللہ قرضاً حسناً وغیرہ۔ غالباً قرآن حکیم میں کسی ایک جگہ بھی قرض کا لفظ بغیر قید صفت حسن نہیں آیا جس سے عیاں ہے کہ اللہ تعالٰی کے نزدیک قرض کی ایک ہی صورت ہے جس کا نام "قرض حسنہ" ہے اور قرض حسنہ اسی کو کہتے ہیں کہ اس سے کسی کی ذاتی منفعت مقصود نہ ہو۔ یہ مراد بیانِ قرآنی کے اس نہج بلاغت سے بالبداہت ٹپکی پڑتی ہے کہ اللہ تعالٰی

نے اقراض کی نسبت اپنی طرف فرمائی ہے جس کا مدعا سوا اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو قرض دے تو یہ نہ سمجھے کہ میں نے فلاں کو قرض دیا ہے بلکہ یہ سمجھے کہ میں نے اللہ کو دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب قرض دینے والا یہ تصور کرے کہ میں نے کسی شخص کو قرض دیا ہی نہیں تو اس شخص سے کسی منفعت کی امید کیوں رکھے گا گویا قرض دینے کے بعد مقروض سے جر منفعت عدلاً اور اخلاقاً ممنوع ہوا۔ البتہ جس کی طرف اقراض کیا گیا ہے اس سے امید رکھنا درست ہوگا۔ چنانچہ خود اللہ تعالےٰ نے ہر اس مقام پر جہاں قرض دینے کی ترغیب فرمائی ہے ساتھ کے ساتھ وعدۂ جزائے قرض بھی فرمایا ہے۔ مثلاً:

من ذا الذی یقرض اللہ قرضاً حسناً فیضٰعفہ لہٗ — کون ہے ایسا جو اللہ کو قرض دے کہ اللہ اس کو دُگنا کر دے

ایک اور جگہ ہے

وما اٰتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند اللہ وما اٰتیتم من زکوٰۃ تریدون وجہ اللہ فاولٰئک ھم المضعفون۔ — یعنی یہ سود جو دیتے ہو کہ لوگوں کا مال بڑھتا رہے تو وہ ہر چند کہ تم اسے زیادتی سمجھتے ہو، اللہ کے نزدیک وہ بڑھتا نہیں ہے۔ البتہ وہ جو تم پاک دل سے محض اللہ کے واسطے کچھ دیتے ہو تو ایسے دینے والوں کے ہی دُگنے ہوں گے۔

پاک دل سے اللہ کی خوشنودی کے لیے جو کچھ دیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ بھی ہے اور قرضہ بھی اور دونوں صورتوں میں اللہ کے سوا کسی اور سے کسی منفعت کا ترقب بلاشبہ قرض کے اسلامی تصور سے باہر کی چیز ہے۔

قرض اور صدقہ کی عملی حیثیت سے تقابل بھی دونوں صورتوں کو نفع اندوزی کے عنصر سے بے لوث ثابت کرتا ہے۔ صدقہ مال کی دائمی تملیک کا نام ہے اور قرض مال کی عارضی تملیک کو کہتے ہیں۔ صدقہ کی صورت میں فریق ثانی کو مال پر دائمی تصرف اور اس سے متمتع ہونے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ لیکن قرضے کی صورت میں مال پر عارضی تصرف اور اس سے متمتع ہونے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اب وہ مال جو صدقہ میں دیا گیا اُس میں سے کچھ طلب کرنا یا صدقہ دینے کی بنا پر کسی قسم کی منفعت کا طالب ہونا جس طرح اس صدقہ کو باطل کر دیتا ہے۔ اُسی طرح وہ مال جو قرض میں دیا گیا اُس کے منافع میں سے کچھ طلب کرنا یا مقروض سے کسی قسم کی منفعت کا طالب ہونا بھی قرض سے اسلامی روح کو نکال دیتا ہے۔ آیت میں جو آیا ہے کہ:

لاتبطلوا الصدقات بالمن والاذیٰ۔ — یعنی احسان جتا کر اور تکلیف پہنچا کر اپنے صدقات کو ضائع مت کرو۔

لفظ صدقات میں قرضہ بھی شامل ہے کیونکہ حدیث میں قرض کو بھی صدقہ ہی کہا گیا ہے۔ مزید برآں صدقہ یا قرض دے کر منفعت طلبی بجائے خود انتہائی سفلگی اور بے حد گھناؤنی حرکت ہے۔ جس سے ملت بیضا کا دامن ہمیشہ پاک رہا۔

ربوا

اب لفظ ربا کی تحقیق سنیئے

لغت میں اس لفظ کے معنی زیادتی یا بڑھوتری کے ہیں۔ اور اصطلاحِ معاملات میں اس بڑھوتری کو کہتے ہیں جو فریقین میں سے کسی ایک کو حاصل ہو جائے مختصراً اس کو معاملہ بالفضل کہہ سکتے ہیں۔ قرآن حکیم میں یہ لفظ بیع کے مقابل میں آیا ہے۔ بیع کے معنی خرید و فروخت کے ہیں۔ بظاہر خرید و فروخت کے معاملہ کو زیادتی اور بڑھوتری کے مفہوم سے کوئی تقابل نہیں لیکن دونوں کی حقیقت پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ان دونوں الفاظ میں نہ صرف یہ کہ تقابل ہے بلکہ تضاد ہے کیونکہ بیع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں فریقین معاملہ کو یکساں منفعت حاصل ہوتی ہے اور ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں کچھ زیادہ نہیں ملتا اور یہ حلال ہے۔ اس کے برعکس ربا ایک ایسا معاملہ ہے جس میں دونوں فریق کی منفعت مساوی نہیں ہوتی بلکہ نفع کے اعتبار سے ایک کو دوسرے سے کچھ زیادہ ملتا ہے۔ یہی ربا ہے۔ اور یہ حرام ہے

احل اللہ البیع وحرم الربوا ۔ یعنی اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام کیا ہے

بیع و ربا کے اس تقابل کا مقصد یہ ہے کہ یہ دونوں چیزیں اسلامی نظام میں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں یعنی جہاں تجارت ہوگی وہاں سُود نہ ہوگا اور جہاں سُود ہوگا تجارت نہ ہوگی۔ لہٰذا "تجارتی سُود" جیسی کوئی اصطلاح اسلامی تمدن میں پیدا ہی نہیں ہو سکتی۔ اسلامی معاشرت میں یہ لفظ ایسا ہی 'بے مصرف' ہے جیسے علم طبیعیات میں "ٹھنڈی آگ"۔ چنانچہ قانونِ الٰہی کی رو سے ربوی معاملات کو نافذ الاثر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اسلامی ضابطۂ معاشیات کی یہ ایک ایسی اساسی دفعہ ہے جس کی نظیر یوم ازل سے ابد تک کسی ملت کے عملی ضابطوں میں نہیں مل سکے گی۔ قرآن حکیم نے بیع کی بنیاد عدل پر قرار دی ہے اور ربا کی بنا تعدی پر ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ آخر 'بیع' کے 'عدل' پر اور 'ربا' کے 'تعدی' پر مبنی ہونے کا کیا ثبوت ہے جبکہ معاملہ بیع اور معاملہ ربا دونوں کی بنیاد تبادلۂ اشیا پر ہے اور یہ ضروری نہیں کہ اشیائے تبادلہ ہمیشہ ایک دوسرے کے برابر ہوں۔ لیکن اتنا ہر شخص جانتا ہے کہ اگر دو ہم جنس اشیاء کی مقدار میں تفاوت نہ ہو تو ان کا تبادلہ عدل پر مبنی ہوگا۔ اور اسی کو بیع کہیں گے۔ لیکن اگر ایک طرف وزن زیادہ ہو یا کوئی اور چیز بڑھا دی گئی ہو تو ایسی صورت میں تبادلہ عدل پر مبنی نہ ہوگا۔ اور اس کو ربا کہیں گے۔ لیکن اس صورت میں جب کہ اشیاء متبادل مختلف الجنس ہوں تو ان کے تبادلہ میں 'ربا' کا تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ روا ہوگا کہ ایک تولہ سونے سے آپ دس من گندم خرید لیں یہ عدل ہوگا لیکن ایک تولہ سونے کے عوض ایک ہی تولہ سونا لینا ہوگا۔ ایک رتی بھی زیادہ پر سودا ہوا تو یہ ربا ہوگا اور ربا کی یہ ادنیٰ سی شمولیت بھی اس معاملہ کو 'بیع' کے زمرہ سے نکال کر 'ربوا' میں داخل کر دے گی۔ یہ بیع

محض ایک رتی کی حد تک نہیں بلکہ کلیتۃً باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ منشائے کلام الٰہی کے مطابق ربا کے ہوتے ہوئے بیع کا تحقق ہی نہیں ہو سکتا۔

کہا جا سکتا ہے کہ اگر سیر بھر اچھی قسم کی گندم کا تبادلہ سوا سیر گھٹیا قسم کی گندم سے کیا جائے تو اس کو بھی کیوں نہ برابر سمجھا جائے۔ کیونکہ گھٹیا گندم کی مقدار کی زیادتی بڑھیا گندم کے مقدار کی کمی کی تلافی کر سکتی ہے۔ بظاہر یہ ایک معقول بات ہے۔ بلاشبہ ایک شے کی کمیت کو دوسری ہم جنس شے کی کیفیت کے مقابلہ میں رکھا جا سکتا ہے۔ لیکن عیب کو مقدار کے پیمانے سے ناپنا ضروری ہوگا جس کے لیے ایک نہایت سادہ اور حقیقت پسندانہ طریقہ بھی سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا ہے۔ اور ایسی صورتوں میں اس میزانِ عدل سے کام لینے کی رہنمائی فرمائی ہے جس کو علومِ عمرانیات کی اصطلاح میں عادل اوسط کہا جاتا ہے۔ یعنی رائج الوقت سکہ یا کوئی اور ثمنی شے۔ اس کی عملی شکل اس حدیث میں ملاحظہ کیجئے جس میں حضرت بلالؓ نے بتایا ہے کہ میرے پاس چھوٹی قسم کی کھجوریں تھیں انہیں بازار لے گیا اور دو صاع کے عوض ایک صاع اچھی کھجور کے حساب سے بیچ دیں۔ آنحضرت کو اطلاع ہوئی تو فرمایا:

اربیت اردوا البیع ثم بع تمرًا بذھب او فضۃ اوحنطۃ ثم اشتربہ تمرًا۔

یہ تو ربا ہو گیا اس بیع کو لوٹا دو اور کھجور کو پہلے سونے چاندی یا گیہوں کے عوض بیچ دو پھر اس کی قیمت سے (اچھی) کھجور خرید لینا۔

ایک نوع کی مختلف الصفات اشیاء میں نسبتِ مساوات قائم کرنے کا یہی سب سے بہتر اور قابلِ عمل طریقہ ہے۔ باقی رہیں مختلف النوع اشیاء سو ان کے تبادلہ میں چونکہ ربا کا اندیشہ ہی نہ تھا اس لیے حضورؐ کا ارشاد ہے:

اذا اختلف النوعان فبیعو فلا باس بہ واحدًا بعشرۃ۔

یعنی اشیاء تبادلہ مختلف الانواع ہوں (تو ان کے سودے میں ربا کی گنجائش ہی نہیں) ایک کو دس میں بیچ سکتے ہو۔

اس مقام پر حلتِ بیع اور حرمتِ ربا کی حکمت کے باب میں ایک بار پھر یہ کہہ دینا کافی ہوگا کہ بیع کی بنیاد مساوی انتفاع باہمی پر ہے اور ربا کہتے ہیں اس نفع کو جو صرف ایک ہی فریق کو حاصل ہو۔ اور یہ صرف ہم جنس اشیاء کے معاملہ میں ہو سکتا ہے۔ خواہ نقد اور دست بدست سودوں میں ہو یا ادھار اور میعادی سودوں میں۔ قرض بھی اپنی مادی شکل میں ایک معاملہ بیع ہے جس میں اشیاء متحد النوع کا تبادلہ ہوتا ہے۔ از روئے قرآن اس میں لازم ہے کہ اشیاء متبادل کی مقدار برابر ہو۔ لہذا قارض کو صرف اتنا ہی لینے کا حق ہے جتنا اس نے قرض میں دیا تھا۔ اس پر کسی قسم کی بڑھوتری عدل کے خلاف اور مقروض پر ظلم ہے۔ اسی لیے قرآن حکیم نے عہدِ نبوی کے تمام قرض خواہوں

کو حکم دیا کہ:

وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله، ان تبتم فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون ولا تُظلمون۔

اگر تم مسلمان ہو تو سود کی تمام بقیہ رقم سے دستکش ہو جاؤ۔ اگر ایسا نہ کیا تو خدا اور رسول سے لڑنے کے لیے تیار رہو۔ ہاں اگر تم نے توبہ کر لی تو راس المال کے حقدار ہو گے نہ تم ظلم کرو (کہ جتنا دیا ہے اُس سے زیادہ لو) اور نہ تم پر ظلم ہو (کہ جو کچھ دیا ہے اس سے کم پاؤ)

قرض اور ربا کی ان قرآنی تصریحات کے پیشِ نظر احادیث میں متحد النوع اشیاء کی فہرست اتحاد النوع کے اصول، سودی معاملات کی چھان پھٹک اور سود سے بچنے کی تاکید اور سود خواری پر تہدید و تخویف و ترہیب نہایت وضاحت سے موجود ہے۔ اور اسلامی فقہ میں اس موضوع پر مستقل ابواب مرتب کیے گئے ہیں۔ جن کی تفصیل اس مقام پر ممکن نہیں۔ یہاں صرف یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ خدا اور رسولؐ کے فرمودات میں ایسی کوئی گنجائش نظر نہیں آتی کہ اسلامی تصورات کو سودی طریقِ کار سے کسی صورت بھی وابستہ کیا جائے۔

حقیقت نفس الامری یہ ہے کہ سود کے باب میں اسلامی نظریات اور قرآن و حدیث کی تصریحات اس قدر واضح ہیں کہ اس مسئلہ کو بحث کا موضوع بنایا ہی نہیں جا سکتا۔ اسلامیات کا ہر طالب علم بلا تکلف اور بغیر کسی ہچکچاہٹ کے یہی کہے گا کہ "سود" حرام ہے۔ حکومت کا ہو۔ بنک کا ہو یا کسی فرد واحد کا۔ لیکن بین الملی اقتصادی روابط کو برپا اور مستحکم رکھنے اور ملک کی ہر گونہ سیاسی، صنعتی، تمدنی اور معاشرتی ترقیات کی دوڑ میں اقوام عالم کے دوش بدوش چلنے اور ملکی سالمیت کی بقا و تحفظ کے لیے سودی نظام کار کی اہمیت سے صرفِ نظر ممکن نہیں۔ بلاشبہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا حل ملکی انقلاب کا دوسرا نام ہو گا۔ اور وہ ذہن و فراست اعجاز کی حامل ہو گی جو اس کا حل تلاش کر سکے۔

سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی پیغمبرانہ فراست نے موجودہ دنیا کو حالیہ سودی نظام کار کے نفوذ اور اس کی ہمہ گیری سے ہزار سال پہلے ہی آگاہ فرما دیا تھا:

لیاتین علی الناس زمان لایبقی منھم احدٌ الا اکل الربوا فان لم یاکلہ اصابہ من غبارہ۔

یعنی بلاشبہ ایک زمانہ ایسا ضرور آئے گا کہ کوئی شخص بھی سود کھانے سے نہ بچے گا۔ کوئی بچ بھی گیا تو اس کا غبار اس تک ضرور پہنچے گا۔

اس حدیث کے پیش نظر اسلامی ممالک کے اقتصادی شعبوں میں سودی نظام کا انتشار محل تعجب نہیں۔ البتہ یہ امر مستوجب حیرت ضرور ہے کہ بعض لوگ نہایت دیدہ دلیری سے اس قطعاً غیر اسلامی نظام کو اسلامی نظریات کے ساتھ مربوط کرنے کی کوشش میں ہیں۔ مسلم اقوام کا سود میں ملوث ہو جانا میرے نزدیک اس قدر افسوسناک نہیں ہے جتنا اس نئی ذہنیت کی نشوونما خوفناک ہے۔ میرے لیے اگر ممکن ہوتا تو میں موجودہ بنکاری کے طریق کار کے حق میں فتوے دیتے ہوئے بھی اسلام کے اس طے شدہ نظریہ پر بحث کی اجازت نہ دیتا۔

اب ایک سرسری نظر ان دلائل پر بھی ڈال لیجئے جو بینک کے سود کو ربا ئے ممنوع سے ممیز کرنے کے لیے بالعموم پیش کی جاتی ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ بنک کے کاروبار کو بیع سلم سے مطابقت ہے اور چونکہ اسلام بیع سلم کی اجازت دیتا ہے اس لیے بنک کا سود بھی ممنوع نہیں ہے۔ لیکن یہ دلیل بیع سلم کے طریق عمل کے بارے میں ایک بنیادی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ بیع سلم کا معاملہ طے پانے کے وقت جو روپیہ کسی شخص کو اس شرط پر دیا جاتا ہے کہ مثلاً ایک ماہ کے بعد فلاں مال طے شدہ نرخ پر دے گا۔ وہ روپیہ قرض ہوتا ہے حالانکہ حقیقت یہ نہیں ہے جیسا کہ بالکل ظاہر ہے۔ یہ روپیہ قرض نہیں ہوتا بلکہ پیشگی قیمت کی ادائیگی ہے۔ پیشگی قیمت ادا کر دینے اور قرض دینے کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ قیمت واجب الادا ہوتی ہے۔ قرض دینا کبھی واجب نہیں ہوتا۔ قرض میں جو رقم دی جاتی ہے دائن اسی رقم کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ سلم میں جو چیز قیمت کے طور پر دی جاتی ہے اس کے عوض کسی اور چیز کا مطالبہ ہوتا ہے۔ ادائگی قرض کسی وقت بھی ہو سکتی ہے اس میں تعجیل واجب ہے سلم میں ایک ماہ کی تاخیر واجب ہے۔ قرض محض رخصت انتفاع مال ہوتا ہے جس سے قارض کو کسی منفعت یا کام روائی سے غرض نہیں ہوتی لیکن سلم معاملہ بیع ہے جس میں طرفین کو ذاتی منفعت پیش نظر ہوتی ہے۔ بنک کو روپیہ دے کر ہم اسی قدر رقم واپس لیتے ہیں اور سود کا مطالبہ مزید براں ہوتا ہے اور بیع سلم میں ہم روپیہ دے کر نہ اس کی واپسی کا مطالبہ کرتے ہیں اور نہ اس مقدار مال سے زیادہ کے طالب ہوتے ہیں جس کا تعین پہلے سے ہو چکا ہوتا ہے۔ غرض بیع سلم' کو 'تجارتی سود' کی بے معنی اصطلاح سے ہم آہنگ کرنا ممکن نہیں۔ بلکہ اسلام میں 'تجارتی سود' نام کی کوئی چیز نہیں اور نہ خود موجودہ ربوی نظام میں COMMERCIAL INTEREST کوئی معنی خیز اصطلاح ہے۔ عام طور پر تجارتی سود سے وہ سود مراد ہوتا ہے جو تجارتی اغراض کے قرضوں پر لگایا جاتا ہے۔ اگر یہ TERMINOLOGY صحیح مان لی جائے تو قرض کی مختلف اغراض کی بنا پر تجارتی سود کی طرح زراعتی سود، احتیاجی سود، ازدواجی سود۔

جامہ بافی یا پاپوش سازی سود جیسی مضحکہ خیز بے شمار اصطلاحیں معرضِ وجود میں لائی جا سکتی ہیں۔ لیکن وہ سب بے مصرف ہوں گی۔ یہی وجہ ہے کہ "تجارتی سود" کا لفظ بینکاری کی لغات میں بھی نظر سے نہیں گزرا۔

بنک کا سود جائز ہونے کی ایک دوسری دلیل اس سے بھی زیادہ دلچسپ ہے کہ سود ممنوع وہ ہونا چاہیئے جو قرض دینے والا مقرر کرے۔ لیکن وہ سود جو قرض لینے والا کوئی ادارہ یا کوئی شخص مقرر کرے وہ ممنوع نہ ہونا چاہیئے۔ یہ کوئی دلیل نہیں بلکہ حرکت مذبوحی ہے کیونکہ ایسی دلیل پیش کرنے والے یہ نہیں بتا سکے کہ ان دونوں صورتوں میں امتیاز کی وجہ کیا ہے؟ آں حضرتؐ کا فیصلہ تو یہ ہے کہ شرح سود کی تجویز خواہ کسی طرف سے ہو بہرحال ربا ہے۔ بلکہ سود دینے والا جس کو تعین سود میں کوئی دخل ہی نہیں وہ بھی مستوجب بازپرس ہے۔ لہٰذا اس سلسلہ میں وہ طویل گفتگو جو بنک کی تعیین شرح سود کے اسباب کے باب میں کی جاتی ہے کہ یہ شرح قرض خواہ کی احتیاج کے پیش نظر نہیں ہوتی بلکہ بازار کے کاروباری حالات کے پیش نظر ہوتی ہے محض بے مصرف ہے۔

کچھ حضرات بنک کاری کے طریق کار کو اسلامی طریق مضاربت کے مماثل تصور کر کے جواز سود پر استدلال کرتے ہیں۔ اس خیال کی بنا بھی وہی غلط فہمی ہے جو بیع سلم کے بارے میں ہوئی کہ وہ رقم جو کسی شخص کو کاروبار کے لیے اس شرط پر دیتا ہے کہ اس کے منافع میں کسی خاص نسبت سے شریک رہے گا وہ قرض ہے حالانکہ وہ قرض نہیں ہوتی کیونکہ مضاربت کا معاملہ سرمایہ اور محنت کی باہمی شراکت پر مبنی ہے جس میں فریقین نفع و نقصان کے شریک ہوتے ہیں۔ نفع ہو تو ایک اپنے مال کی وجہ سے اور دوسرا اپنی محنت کے باعث شریکِ نفع ہوتا ہے اور نقصان ہو تو ایک کا سرمایہ اور دوسرے کی محنت کا اتلاف ہوتا ہے۔ اور یہ ساری باتیں قرض میں نہیں ہوتیں۔

سودی قرضوں کے ممنوع ہونے کے اسباب میں بلاشبہ اس اخلاقی سبب کو بھی دخل ہے کہ قرض دینے والا من حیث المعاملہ مقروض کے نفع یا نقصان سے کوئی غرض نہیں رکھتا جس سے خود غرضی کے جذبات کو تقویت پہنچتی ہے اور تمدن و معاشرت کے صالح تقاضوں کو دھکا لگتا ہے۔ لیکن صرف اسی ایک اخلاقی سبب کو حرمت ربا کی بنیاد قرار دے کر جواز ربا کے لیے یہ پہلو تلاش کرنا صحیح نہیں ہے کہ اگر قارض و مقروض فائدے یا نقصان یا دونوں میں کسی طرح شریک ہو جائیں تو سود روا ہو جائے گا۔

یہ تمام دلائل صرف اس صورت میں ابھرتے ہیں جبکہ بیع، قرض اور ربا کی قرآنی تصریحات سے صرفِ نظر کر لیا جائے۔

غرض جوازِ سود کے لیے کوئی راہ نکلتی نہیں معلوم ہوتی۔ مگر موجودہ دور کے ناگزیر تقاضوں سے آنکھ بند

کر لینا بھی ممکن نہیں۔ ہر چند کہ میری محدود نظر ملک کے اس سب سے بڑے سیاسی اور اقتصادی مسئلہ کی وسعتوں تک نہیں پہنچ سکتی لیکن اسلام کی ناقابلِ تردید الوہیت کے پیشِ نظر میرا ایمان ہے کہ ان مسائل کا حل بھی اس میں موجود ہے اور سودی نظام کے ارتقا میں جن مشکلات کا تصور رہے ان سب پر قابو پایا جا سکتا ہے۔ اور جب ہم اشتراکی ممالک کے نہایت عظیم الشان ترقی پسند نظام مملکت پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمارا ایمان اس باب میں اور بھی مستحکم ہو جاتا ہے کہ ترقیات کے سیلاب میں نظامِ سود کو ایک پرِ کاہ کی حیثیت بھی حاصل نہیں ہے۔ صرف اس امر کی ضرورت ہے کہ قوم کو اسلامی روایات پر قائم رکھتے ہوئے ترقی کی راہ پر گامزن ہونے کا راستہ بتانے کے لیے کسی روشن دماغ اور خداداد فراست رکھنے والے رہنما کی تلاش کی جائے۔ بظاہر مجھے اس سوال کا جواب کسی طرف سے نہیں مل سکا کہ پاکستان کے تمام بنکوں کو 'مضاربتی' نظام کے اصول پر منظم کرنے میں آخر کونسا امر مانع ہے۔ یہ کیوں ممکن نہیں ہے کہ ملک کے تمام بنکاری ادارے تجارتی اداروں کے قالب میں ڈھال دیئے جائیں اور بنک کی شرح سود کو سرمایہ کی بنیادوں پر نہیں بلکہ منافع کی بنیادوں پر قائم کیا جائے۔ شاید یہ بھی ممکن ہو کہ منافع کی بنیادوں پر جو شرح سود مقرر کیا جائے اس کے مطابق حاصل شدہ منافع میں سے ایک مقررہ رقم سرمایہ کاروں کو ماہ بماہ یا جس طرح مناسب ہو تقسیم ہوتی رہے۔ اور جب کسی بنک کا مالی سال ختم ہو تو ادا شدہ منافع کی رقم وضع کر کے تفاوت کی بقیہ رقم مالکانِ سرمایہ کو یک مشت ادا کر دی جایا کرے۔ مجھے یقین ہے کہ اس نظامِ کار کو فروغ دینا اتنا دشوار نہ ہوگا جتنا روسی عوام کو اشتراکی نظام کا برپا کرنا تھا۔

عہدِ رسالت میں قرض کے لین دین کی شکل

پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں قرض لینے دینے کی شکل وہی تھی جو اب ہے۔ یعنی سودی اور بغیر سود کے دونوں طرح کے قرضے جاری تھے۔ اسلام نے پہلی صورت کو گناہ اور مستوجب عذاب اور دوسری صورت کو ثواب اور موجبِ اجر قرار دیا۔ اس کے بعد اسلامی معاشرے سے سود ہمیشہ کے لیے موقوف ہو گیا۔

اسلامی قرض

اسلام میں قرض مالی عبادت کی ایک قسم ہے اور اس کو ایک نیکی کا کام تصور فرمایا گیا ہے۔ قرآن حکیم میں ۶ جگہ قرض کی ترغیب آئی ہے اور ہر جگہ اس کو صفت "حسن" کے ساتھ مذکور فرمایا ہے۔ گویا اسلام میں قرض حسنہ کے سوا کسی اور قرض کا تصور ہی نہیں ہے۔

قرض دینے کی غرض

اسلام میں قرض کی غرض محض مستقرض کی اعانت ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے صدقہ کی غرض محتاجوں کی اعانت ہے۔ حدیث میں ہے القرض صدقة یعنی قرض ایک صدقہ ہے۔ قرضہ اور صدقہ دونوں کی بنیاد "یک طرفہ انتقال ملکیت" ہے۔ یعنی ایک شخص دوسرے کو اپنے مال کا مالک بنا دیتا ہے۔ یہ تملیک اگر دائمی ہو تو "صدقہ" ہے اور "وقتی" ہو تو قرض ہے۔ دونوں میں سے کسی میں بھی جلب منفعت کا تصور قرآن حکیم کے خلاف ہے۔ اور یوں بھی دنائت و سفلگی ہے۔ حدیث میں ہے:

كل قرض جر منفعة فهو ربا — یعنی ہر قرض جس کی غرض جلب منفعت ہو سود ہے۔

قرآن حکیم نے اس مقصد کو ایک اصولی شکل دے دی ہے۔ چنانچہ جہاں کہیں قرض کی ترغیب ہے ہر جگہ اللہ کو قرض دینے کا حکم ہے۔ وا قرضوا الله قرضا حسنا جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ قرض جو تم کسی کو دیتے ہو وہ دراصل اللہ کو دینا ہے۔ لہذا مقروض سے کسی منفعت کا طالب ہونا اصولاً صحیح نہیں رہا۔ کیونکہ یہ قرض (یا عارضی تملیک مال) اللہ کی طرف منسوب ہے اور اس کا عوض بھی وہی دے گا۔

من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا فیضعفه له اضعافا کثیرا (بقرہ ۲۴۶) — کون ہے جو اللہ کو قرض حسنہ دے کہ وہ اس کا صلہ چند در چند عطا فرمائے۔

غرض قرض سے قرض لینے والے کو خواہ کتنی ہی منفعت حاصل ہو قرض کا معاوضہ طلب کرنا اسلامی نظریات کے منافی ہے۔

قرض اور صدقہ کا فرق

قرآن حکیم میں قرض کا ذکر بالعموم صدقات کے ساتھ ساتھ آیا ہے۔ فرق یہ ہے کہ صدقات کے مصارف یا اہل استحقاق کی تعیین کر دی گئی ہے۔ لیکن قرض ہر شخص لے سکتا ہے۔ صدقہ مالدار کو لینا ممنوع ہے اور بنی فاطمہ اور آل عباس پر حرام ہے۔ لیکن قرض لینا کسی کے لیے بھی شرعاً ممنوع اور حرام نہیں ہے۔ عہد نبوی میں بھی قرض صرف غریبوں اور محتاجوں کے لیے مخصوص نہ تھا بلکہ صاحب استطاعت اور ارباب دول بھی قرض لیتے تھے۔ بعض اصحاب کا یہ فرمانا کہ عہد نبوی میں صرف حاجتمندانہ اور صرفی قرضے تھے محض ایک خیالی بات ہے۔ اس خیال کی تردید علی بن طلحہ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو انہوں نے ضحاک سے روایت کی ہے:

قال كان ربا يتبايعون به في الجاهلية — یعنی وہ کہتے ہیں کہ عہد جاہلیت میں لوگ ربوی تجارت کیا

فلما اسلموا اُمروا ان یاخذوا کرتے تھے پھر جب مسلمان ہو گئے تو انہیں حکم دیا گیا کہ وہ صرف
رؤس اموالهم (تفسیر ابن کثیر تحت باب ربا الاتقی) ۔۔۔ راس المال لے لیں۔

اس روایت میں "بیع بالربا" کا جو ذکر ہے اس کے معنی سوا اس کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتے کہ تجارت سودی روپیہ سے کی جاتی تھی۔ مع ہذا اس خیال پر یقین کر لینے کی کوئی وجہ نہیں کہ عہد نبوی میں صنعت و حرفت تجارت و زراعت، شادی بیاہ، جنگ و قتال اور ہر گونہ ضروریات موجود تھیں لیکن قرض صرف نجی اور صرفی ضروریات ہی کے لیے لیا جاتا تھا اور کسی دوسرے مقصد کے لیے نہیں لیا جاتا تھا العتیا یہ کہ ہر گونہ مقاصد کے لیے قرض لیا جاتا تھا۔ صرف تجارت ہی ایک ایسا مقصد تھا جس کے لیے کوئی قرض نہ لیتا تھا۔

قرض لینے کی اغراض

عہد نبوی میں لوگ قرض کن اغراض کے لیے لیتے تھے۔ ان اغراض کا استقصا نہ تب ممکن تھا اور نہ اب ممکن ہے۔ اغراض استقراض کی تعیین خود مستقرض کا کام ہے اور اس کی ضروریات کی اقسام لا محدود ہیں۔ میرے ایک محترم دوست عہد نبوی میں تجارتی قرض کی مثال تلاش کرنے کی سالہا سال سے کوشش فرما رہے ہیں لیکن انہیں اب تک کوئی مثال نہیں ملی۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان کو تمام دوسری اقسام کے قرضوں کی مثالیں مل گئی ہیں؟ مثلاً ازدواجی قرض، صنعتی قرض، تعمیراتی قرض، تعلیمی قرض وغیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ عہد نبوی میں کسی ایسے قرض کی نظیر ہی نہیں مل سکتی جس میں نجی ضرورت کی تصریح بھی موجود ہو۔

زمانہ جاہلیت میں قرض کی صورتیں

جناب مولانا مودودی صاحب نے (بحوالہ تفاسیر ابن جریر و کبیر و احکام القرآن) اپنی کتاب "سود" میں قرض کی چار صورتوں کا ذکر فرمایا ہے جو زمانہ جاہلیت میں جاری تھیں:

ایک صورت تو وہی ہے جس پر سود خوار تاجر (غیر اسلامی ممالک میں بالخصوص) اب بھی عمل کرتے ہیں۔ یعنی ایک شخص کے ہاتھ کوئی چیز قرض فروخت کرنا اور ادائے قیمت کے لیے ایک وقت مقرر تک مہلت دینا اور اقتضائے مدت کے بعد قیمت میں اضافہ کر دینا۔ اس کی نظیر ہمارے ہاں بجلی کے بلوں اور بعض دکانداروں کے مطالبات میں بھی معائنہ کی جا سکتی ہے۔

دوسری صورت یہ تھی کہ ایک شخص کسی سے قرض لیتا اور پھر یہ کہتا کہ اگر تو مجھے اتنی مہلت دے تو میں دگنا یا اتنا زیادہ دوں گا۔ یہ صورت بہت عام تھی۔ نیز واضح رہے کہ اس صورت میں سود کا تعین قرض لینے والا کرتا ہے دینے والا نہیں۔

تیسری صورت یہ تھی کہ فریقین پہلے سے طے کر لیتے کہ اتنی مدت کے لیے قرض دیا جائے گا اور اتنی رقم راس المال سے زیادہ ادا کی جائے گی (حکومت کے میعادی قرضوں کی بالعموم یہی شکل ہے)۔

—— چوتھی صورت بالکل وہی ہے جو آج کل (سود خوار طبقہ میں) عام ہے کہ ایک شخص مدت معینہ کے لیے قرض دے اور یہ طے کر لے کہ ماہ بماہ سود کی ایک مقررہ رقم وصول کرتا رہے گا۔

ان تمام صورتوں میں اس امر کا کہیں بھی ذکر نہیں ہے کہ قرض لینے دینے والے کس غرض کے لیے یہ معاملہ کرتے تھے۔ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ "حرمت سود" کے باب میں اغراض قرض کو کوئی دخل نہیں ہے۔

مولانائے ممدوح نے اس تفصیل کو "جاہلیت کا ربا" کے ضمنی عنوان کے تحت درج فرمایا ہے۔ میں اس عنوان کو صحیح نہیں سمجھتا کیونکہ اس سے مترشح ہوتا ہے کہ شاید "ربا" کی دو قسمیں ہیں ایک جاہلیت کا "ربا" اور دوسرا کوئی اور "ربا" حالانکہ "ربا" کی حقیقت اس دور میں بھی وہی تھی جو اس دور میں ہے (تفصیل مفتے "ربوا" کے تحت ملاحظہ ہو) اور حدیث میں جو "ربائے جاہلیت" کا ذکر آیا ہے اس سے "ربا" کی کوئی قسم مراد نہیں بلکہ صرف یہ مقصد ہے کہ وہ "ربا" جو اسلامی احکام سے پہلے واجب الوصول تھا۔

اجتماعی قرضے

تفسیر طبری کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی میں اجتماعی ربوی قرضوں کا بھی رواج تھا۔ موسیٰ بن ہارون بروایت حضرت سدی بیان فرماتے ہیں کہ:

"عباس بن عبد المطلب اور بنی مغیرہ کا ایک شخص دونوں عہد جاہلیت میں سود کی آمدنی میں باہم شریک کار تھے۔ انہوں نے ثقیف کے بہت سے لوگوں کو قرض دے رکھا تھا۔ ظہور اسلام کے وقت سود کی بہت بھاری رقم ان لوگوں سے قابل وصول تھی۔ اس آیت (ذروا ما بقی من الربوا) میں یہ حکم نازل ہوا کہ سود کی زائد رقم جو جاہلیت میں واجب الوصول تھی سب چھوڑ دو۔ (طبری تحت آیت بالا)

اب کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں اصحاب اجتماعی طور پر جو رقم سودی قرضہ پر دیتے تھے وہ اصولاً موجودہ نظام بنک کاری کے تحت دیئے جانے والے اجتماعی قرضوں سے مختلف تھی۔ یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ بنک کاری کا یہ وسیع الذیل ادارہ اور سود کی آمدنی سے بنی ہوئی یہ عظیم الشان عمارتیں اس وقت موجود نہ تھیں لیکن یہ فرض کر لینے کی کوئی وجہ نہیں کہ قرض کو ذریعہ آمدنی بنانے والے یہ اصحاب ایام جاہلیت میں چن چن کر صرف ان ہی لوگوں کو قرض دیتے تھے جن کو بنیادی ضروریات لاحق تھیں یا نہایت محتاج تھے۔

تجارتی قرض

جوازِ ربا کے مباحث میں "تجارتی قرض" کا ذکر بار بار آتا ہے لیکن عقلاً و درایتہً "تجارتی قرض" ایک بے معنی اصطلاح ہے۔ عام طور پر اس سے مراد وہ قرضہ ہے جو کوئی شخص کاروبار میں لگانے اور نفع کمانے کے لیے لیتا ہے۔ لیکن یہ ایک ایسا مقصد ہے جس کا تعین خود مستقرض کا کام ہے۔ قرض دینے والے کو اس سے کوئی غرض نہیں ہوتی۔ اگر قرض دینے والا اس قسم کی کوئی شرط لگا کر قرض دیتا ہے تو عقلاً اور شرعاً اس کی یہ شرط باطل اور بے معنی ہے۔ صاحب درالمختار نے بحوالہ خلاصہ یہ اصول بتایا ہے کہ:

القرض بالشرط حرام والشرط لغو — یعنی کسی شرط پر قرض دینا حرام ہے اور اگر شرط کی بھی جائے تو وہ فضول (غیر مؤثر) ہے۔

(کتاب البیوع فصل قرض)

یہ ایک نہایت اہم اصول ہے اور اقراض کی اس اسلامی روح کے عین مطابق ہے جو حدیث "جرّ منفعت" میں جاری و ساری ہے۔ کیونکہ جب کبھی کوئی قرض دینے والا کسی شرط پر قرض دیتا ہے تو یقیناً کوئی منفعت اس کے پیش نظر ہوتی ہے اور قرض سے روح ایثار و صدق سلب ہو جاتی ہے۔ انسانی شرافت اور مدنیت صالحہ کا یہ وہ معیار ہے جس کی نظیر (دوسری) اقوام عالم میں کہیں نہیں ملتی۔

قرض کا قانونی مزاج

حقیقت یہ ہے کہ قرض کا قانونی مزاج کسی شرط کا متحمل ہو ہی نہیں سکتا۔ حتیٰ کہ حکومت کے ترقیاتی منصوبوں اور تجارتی بنکوں میں بھی جو روپیہ مخصوص ترقیاتی منصوبہ کی تکمیل یا کاروبار تجارت کے لیے قرض کے طور پر لیا جاتا ہے کوئی حکومت یا کوئی بنک یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ قرض سے حاصل کیا ہوا روپیہ فی الواقع ان ہی اغراض میں استعمال کیا گیا ہے جن کے لیے لیا گیا تھا۔ ایسی صورت میں کسی قرضہ کو تجارتی قرض کہہ دینا محض ایک فرضی تصور ہے ورنہ واقعاتی یا قانونی حیثیت سے بے معنی لفظ ہے۔

نفع اور قرضے

جوازِ سود کے نظریہ کو عقلی دلیل سے خاصی تقویت حاصل ہوتی ہے کہ جب ایک شخص یا ادارہ فی الواقع روپیہ قرض لے کر کثیر مالی منفعت حاصل کرتا ہے تو اس سے ایک معمولی رقم سود کا مطالبہ کیوں نہ قرین حق و انصاف سمجھا جائے۔ چنانچہ بعض اصحاب کا خیال ہے کہ:

> ایک حاجتمند سے جس کو ضروریات زندگی کے لیے قرض لینے کی ضرورت پڑتی ہے سود لینا
> قساوتِ قلبی ہے اور اس کی ممانعت سختی سے ہونی چاہیئے لیکن تجارتی سود پر یہ الزام عائد

نہیں ہوتا"

لہٰذا سب ایسی احادیث اور روایات کا جو تجارتی سود کو ربوا کے تحت لائیں سختی سے تجزیہ ہونا چاہیئے اور فقہ کے اس متفقہ فیصلہ پر کہ اگر منفعت کی شرط سے کوئی قرض دیا جائے تو اس کا منافع ربوا کہلاتے گا نظر ثانی ہونی چاہیئے۔" (مقتبساً از مقالہ یعقوب شاہ صاحب)

یہ تجزیہ بظاہر جس قدر جاذب نظر معلوم ہوتا ہے اسی قدر بے مصرف ہے۔ اول تو حرمت ربوا کے احکام خدا اور رسولؐ سے ایسی صورتوں کے مستثنےٰ ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ قرض کا کسی منفعت کی شرط پر دینا سرے سے اسلامی قرض کے مزاج کے منافی ہے اور عملاً باطل و لغو ہے۔

تیسرے یہ کہ قرض دینے والا کبھی اس شرط پر قرض نہیں دیتا کہ اگر نفع کماؤ تو سود دینا ورنہ نہ دینا۔ اسی سے یہ ثابت ہے کہ قرض دینے والے کو مستقرض کے نفع ونقصان سے کوئی غرض نہیں ہوتی۔ اگر یہ شرط سودی قرضوں میں ہوسکتی تو جواز سود کی معقول صورتیں اصول مضاربت کی روشنی میں پیدا ہوسکتی تھیں۔

چوتھے یہ کہ محض تجارت کے ذریعہ مالی منفعت کی صورت میں سود کا جواز اور کسی دوسرے ذریعہ سے مالی منفعت کی صورت میں سود کی تحریم خلافِ عقل اور بے سبب ہے۔ چنانچہ مثلاً اگر ایک شخص قرض لے کر کسی ایسی جگہ شادی کرنا چاہتا ہے جہاں سے اسے کثیر مال ملنے کی توقع ہے تو کیوں نہ اس صورت میں بھی "سود" حلال ہو۔ یا ایک شخص قرض لے کر جوا کھیلتا ہے اور منافع حاصل کرتا ہے تو وہاں بھی کیوں نہ "سود" روا ہو۔

پانچویں یہ کہ محض مالی منفعت سود کے جواز کی وجہ کیوں ہو جب کہ بہت سی ایسی صورتیں ہیں جہاں مالی منفعت سے بدرجہا زیادہ نفع ہوتا ہے یا کم ازکم یہ کہ مالی منفعت کے حاصل کرنے کی راہیں کھل جاتی ہیں۔ مثلاً حصول علوم و ہنر۔ حصول صحت و توانائی۔ توسیع زراعت۔ اجرائے صنعت و حرفت وغیرہ کے لیے قرض لینا۔

چھٹے یہ کہ غیر ضروری مصارف مثلاً تعمیر مساجد۔ سفر زیارات یا ناچ رنگ کی محفلوں کے لیے جو قرض لیا جائے اسے سود سے مستثنےٰ کیوں کیا جائے جبکہ ان میں سے کسی شکل میں تعاون قلبی کا شائبہ بھی نہیں اور نہ یہ احتیاجی یا صرفی قرضے کہے جاسکتے ہیں۔

ربوٰ کے معنی

ربا کے معنی اضافہ، زیادتی یا بڑھوتری کے ہیں اور اصطلاح شریعت میں لین دین کے ایسے معاملہ کو کہتے ہیں جس کی رو سے ایک فریق کو دوسرے سے زیادہ حاصل ہو۔ مختصراً ایسے معاملہ کو "معاملہ بالفضل" کہہ سکتے ہیں۔ یعنی جتنا دیا ہے اس سے زیادہ لینے کی شرط پر معاملہ کرنا ——— اردو زبان میں اس کو "سودی معاملہ" کہتے ہیں اور جو زیادتی ہو اسے سود کہتے ہیں۔ قرآن حکیم کی اس آیت میں یہ لفظ دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے:

یمحق اللہ الربوا ویربی الصدقات — اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتا ہے اور صدقوں میں بڑھوتری بخشتا ہے

اس آیت میں لفظ "الربا" حقیقت شرعی ہے اور "یربی" میں لفظ "ربا" حقیقت لغوی ہے۔ اور زیادتی کا مفہوم دونوں میں مشترک ہے۔ امام رازی صدقہ اور ربا میں باہم تضاد بتاتے ہوئے فرماتے ہیں:

"صدقہ میں انسان خدا کے حکم سے اپنے مال میں کچھ کمی کرتا ہے اور ربا میں خدا کے حکم کے خلاف اپنے مال میں کچھ زیادتی کرتا ہے۔"

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "ربا" کے معنی اس طرح بیان فرمائے ہیں:

الفضل ربا — زیادتی ربا ہے۔

الرماء هو الربا — بڑھوتری جو ہے وہی ربا ہے۔

مزید تفصیل کے لیے فرمایا:

من زاد وازداد فقد اربیٰ — یعنی اگر کسی فریق معاملہ نے اضافہ کیا یا زیادہ طلب کیا تو بلاشبہ وہ سود ہے۔

ایک روایت میں "ازداد" کی بجائے "استزاد" ہے یعنی جس نے زیادت طلبی کی وہ ربا ہے:

لا تشفوا بعضا علی بعض — یعنی لین دین میں ایک کا حصہ دوسرے سے زیادہ نہ ہونے دو

کلام عرب میں یہ لفظ ہر جگہ "زیادتی" کے مفہوم میں آیا ہے (ملاحظہ ہوں کتب لغات) اب سمجھنا چاہیے کہ زیادتی کی کیا صورت ہے؟

ظاہر ہے کہ کم یا زیادہ ہونا ایک اضافی امر ہے اور کسی چیز کو "زیادہ" نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ اس کے مقابلہ میں وہی چیز "کم" موجود نہ ہو۔ لہٰذا قدرتی طور پر "ربا" ہمیشہ اس وقت متصور ہو گا جب کہ ایک ہی چیز کی دو مساوی مقداروں میں سے ایک مقدار میں کچھ اور اضافہ کیا جائے۔ یہی اضافہ ربا ہے۔ لیکن اگر اشیاء

مختلف ہوں تو ان کی مختلف مقادیر میں کمی یا زیادتی کا تصور ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ ایک تولہ سونا دس من کوئلے کے برابر کہا جا سکتا ہے لیکن دس من کوئلہ کسی صورت میں دس من سے سیر بھر کم یا زیادہ کوئلے کے برابر نہیں کہا جا سکتا۔ پس جب کبھی دو مختلف النوع اشیاء کا باہمی تبادلہ کیا جائے تو خواہ ان کی مقداروں میں کتنا ہی تفاوت ہو "زیادتی" کو دخل نہیں ہوتا۔ اور اس قسم کا معاملہ "عدل" پر مبنی ہوگا۔ البتہ متحد النوع اشیاء کے تبادلہ میں عدل کا تقاضا یہی ہے کہ فریقین کا حصہ برابر سرابر ہو اس کے خلاف ہوا تو ایک فریق پر ظلم ہوگا۔ گویا "اضافہ" صرف متحد النوع اشیاء کے ساتھ ہی معاملہ میں ہو سکتا ہے اور مختلف النوع اشیاء کے معاملہ میں "اضافہ" کا وجود نہیں ہے۔ معاملات میں عدل و ظلم کے اسی موقف کی نشاندہی قرآن حکیم کی اس آیت میں فرمائی گئی ہے:

احل اللّٰہ البیع وحرم الربوا۔ — اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام کیا ہے۔

مدعا یہ ہے کہ بیع وہ معاملہ ہے جس میں زیادتی نہ ہو اور "ربا" وہ معاملہ ہے جس میں زیادتی ہو۔ چونکہ مختلف چیزوں کے باہمی تبادلہ یا خرید و فروخت میں زیادتی کا تصور ہی نہیں لہٰذا اس قسم کا تبادلہ حلال ہے۔ اور وہی بیع ہے۔ ایک روپیہ میں تین سیر آٹا خرید یئے۔ ٹوپی کے بدلے میں قلم کا سودا کیجئے یا برتن کے عوض میز کرسی لیجئے سب روا اور حلال ہے۔ نقد بھی اور ادھار بھی۔ لیکن ایک روپیہ دے کر سوا روپیہ لینا یا تین سیر آٹے کے عوض سوا تین سیر آٹا لینا بہر حال حرام ہے اور "ربا" ہے نقد بھی اور ادھار بھی۔

بیع اور ربا کے اس فرق کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد بار اور مختلف طریقوں سے سمجھا دیا ہے۔ چنانچہ فرمایا:

الذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل (بخاری) — یعنی سونے کا سونے سے اور چاندی کا چاندی سے اور گندم کا گندم سے اور جو کا جو سے اور کھجور کا کھجور سے اور نمک کا نمک سے برابر سرابر ہی معاملہ کیا جا سکتا ہے۔

مزید وضاحت کے لیے فرمایا:

الذھب بالذھب ربا الا ھاء وھاء۔ — یعنی سونے کا تبادلہ سونے سے سود ہوگا اگر اتنے کا اتنا ہی نہ ہو۔

دوسری حدیث کے الفاظ ہیں "الا وزنا بوزن" یعنی سود ہوگا اگر دونوں ہم وزن نہ ہوں۔
ایک اور حدیث میں ہے "لا زیادۃ بینھما" یعنی دونوں میں سے کسی ایک کی مقدار دوسرے سے زیادہ نہ ہو۔

پھر ایک اور حدیث میں تہدید فرمائی کہ "جسے اللہ اور آخرت پر ایمان ہے اسے ممنوع اشیاء کا برابر سرابر کے بغیر ہرگز معاملہ نہ کرنا چاہیئے۔"

اس مقام پر ایک اور امر تشریح طلب تھا کہ متحد النوع یا متحد الجنس اشیاء سے کیا مراد ہے۔ اس کے لیے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اصول بھی بیان فرما دیا ہے:

ما وزن مثلا بمثل اذا کان نوعا واحدا وما کیل مثل ذالک فاذا اختلف النوعان فلا باس به (کنز العمال)

یعنی ہر وہ شے جو تل کر بکتی ہے اگر ایک ہی نوع کی ہو تو برابر سرابر ہی معاملہ ہونا چاہیئے اسی طرح ہر وہ شے بھی جو پیمانے سے بکتی ہے۔ البتہ اگر موزون یا مکیل اشیاء مختلف نوع کی ہوں تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں اگر کم و بیش ہوں۔

اس کی مزید تفصیل کے لیے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مثالیں بھی بیان فرمائی ہیں:

بیعوا الذهب بالفضة کیف شئتم۔

یعنی سونے کی خرید و فروخت چاندی سے جس طرح چاہو کر سکتے ہو۔ (برابری ضروری نہیں)

ایک اور حدیث میں ہے:

لا باس بالبر والشعیر اثنین بواحد۔

یعنی گندم کا تبادلہ جو کے ساتھ مقصود ہو تو ایک کے عوض دگنا لینے میں کوئی حرج نہیں۔

رہا یہ سوال کہ غیر مکیل اور غیر موزون اشیاء اگر متحد النوع بھی ہوں تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر یہ احکام لاگو نہیں فرمائے۔ اس کا کیا سبب ہے؟ اس کا سبب نہایت ہی واضح ہے کہ ایسی تمام اشیاء جو وزن یا پیمانے سے نہیں خرید و فروخت ہوتیں ان میں منفرداً باہمی اس قدر تفاوت ہوتا ہے کہ وہ گویا دو مختلف النوع اشیاء بن جاتی ہیں۔ مثلاً ایک گھوڑا یا اونٹ دوسرے گھوڑے یا اونٹ سے ایک میز یا کرسی دوسری میز یا کرسی سے ایک کپڑا یا لباس دوسرے کپڑے یا لباس سے ممنوع ہونے کے باوجود اس درجہ مختلف ہے کہ گویا وہ ممنوع اشیاء میں ہی نہیں۔ یہ کیفیت کسی مکیل یا موزون شے میں نہیں ہے اور یہ نہایت واضح امر ہے۔

خدا و رسولؐ کی ان تصریحات سے یہ نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں:

(۱) ربوا کے معنی "زیادتی" کے ہیں

(۲) معاملہ بیع میں "زیادتی" نہیں ہے۔

(۳) معاملہ ربا میں "زیادتی" ہوتی ہے

(۴) مختلف النوع اشیاء کے تبادلہ یا خرید و فروخت میں "زیادتی" کا تصور ہی نہیں ہے۔

(۵) زیادتی صرف متحد النوع اشیاء کے تبادلہ میں متصور ہو سکتی ہے۔

(۶) متحد النوع اشیاء وہی ہیں جو مکیل اور موزون ہوں۔

(۷) غیر مکیل یا غیر موزون اشیاء کو متحد النوع ہونے پر بھی حکماً مختلف النوع سمجھا جائے گا۔

ربا کی اس حقیقت کے پیش نظر قرض میں "ربا" کا تصور کیجئے۔ قرض نام ہی اس معاملہ کا ہے جیسے القرض فی مثلی۔ قرض صرف ہم نوع اشیاء میں ہوتا ہے یعنی غیر مثلی (مختلف النوع اشیاء) میں قرض ہوتا ہی نہیں۔ اب جب کہ ہم نوع اشیاء کا معاملہ ہے تو اس میں ایک فریق کے لیے زیادہ کا مطالبہ خلاف عدل اور ناجائز ہے۔

ربٰو اور ربح میں فرق

"ربوا" وہ متعین اضافہ ہے جو کسی ایک معاملہ کی شرط ہو اور کسی ایک فریق معاملہ کا حق قرار دیا جائے۔ اسے "سود" کہتے ہیں اور "ربح" وہ غیر متعین اضافہ ہے جو نہ کسی ایک معاملہ کی شرط ہو اور نہ کسی ایک فریق معاملہ کا حق قرار دیا جائے۔ اسے منافع کہتے ہیں۔

(۲) "ربا" ہمیشہ متحد النوع اشیاء کے تبادلہ میں متصور ہے اور "ربح" ہمیشہ مختلف الانواع اشیاء کے تبادلوں میں متصور ہے۔

(۳) "ربا" ایک معین اور متیقن اضافہ ہے اور "ربح" ایک غیر معین اور غیر متیقن اضافہ ہے۔

(۴) "ربا" کی بنیاد "زیادت ظلمی" پر ہے جو ظلم ہے اور "ربح" کی بنیاد برابری پر ہے جو "عدل" ہے (ملاحظہ ہو جواب سوال نمبر ۲) یہاں پر توضیح مدعا کے لیے ایک مثال کافی ہوگی۔

دس روپے دے کر گیارہ روپے لینے میں جو اضافہ "عیاں" ہے وہ ربا ہے۔ اور دس روپے دے کر بیس سیر گندم لینے میں جو اضافہ "متوقع" ہے وہ ربح ہے۔

پہلی شکل میں "اضافہ" معاملہ کی شرط اور اس کا جزو ہے کہ اگر فریق ثانی ایک روپیہ زیادہ دینے پر تیار نہ ہو تو وہ معاملہ ہی نہ ہوگا۔ لیکن دوسری شکل میں کوئی اضافہ معاملہ کی شرط یا جزو نہیں ہے۔ کہ اگر بیس سیر گندم گیارہ روپے میں نہ بکے تو سودا ہی نہ ہوگا۔

پہلی شکل میں ایک روپیہ کی منفعت ایک فریق کے لیے لازمی ہے اور اسے گھاٹے کا کوئی خطرہ نہیں رہتا ہے۔ لیکن دوسری شکل میں جو منفعت متوقع ہے وہ کسی فریق کے لیے متیقن نہیں ہے اور اس لیے ہر ایک

کو گھلنے کا خطرہ ہے۔ یہی "ربح" ہے۔

ایک ہی معاملہ میں ایک فریق کے مفاد کا تحفظ اور دوسرے فریق کے مفاد کا مشتبہ ہونا یقیناً ایک فریق کے حق میں بڑھوتری ہے اور فریق مقابل پر ظلم ہے اور یہی ربا کی بنیاد ہے۔ اس کے برعکس ایک ہی معاملہ میں دونوں فریقوں کے لیے نفع و نقصان کا یکساں امکان دونوں میں "عدل" ہے اور کسی فریق پر ظلم نہیں اور یہی ربح کی بنیاد ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ "ربوا" چونکہ "یک طرفہ فائدہ" کا نام ہے اور بیع میں فریقین معاملہ میں سے ہر دو کو فائدہ پہنچتا ہے اس لیے ربوا کے مقابلہ کا لفظ "ربح" قرار دینا مناسب نہیں ہے۔ اس کی بجائے "منافع" کا لفظ زیادہ موزوں ہوگا۔ قرآن حکیم میں بھی لفظ "ربح" (بصورت اسم) غالباً کہیں نہیں آیا۔ البتہ "ربوا" کے مقابلہ میں لفظ "بیع" (جس کی غرض مرابحہ فریقین ہے) جو آیا ہے اس سے اس تضاد کی طرف اشارہ ہے۔ لیکن یہ ایک لفظی بحث ہے۔

ربوا اور بینک کا سود

"ربوا" میں قرض دینے والا شرائط مقرر کرتا ہے اور "بنک انٹرسٹ" میں قرض لینے والا کرتا ہے۔ اور اس سوال کا منشا یہ ہے کہ:

سود کا مدار اس اصول پر نہ ہونا چاہیے کہ سودی معاملات میں قرض دینے والا مستقرض کے فائدے یا نقصان میں شریک نہیں ہوتا۔ بلکہ صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ سود کی شرط کس نے مقرر کی؟ اگر قرض دینے والا "سود" کی تعیین کرتا ہے تو بلا شبہ وہ سود حرام ہے۔ لیکن اگر قرض لینے والا (کوئی فرد یا ادارہ) خود سود کی تعیین کر دے تو وہ "سود" نہیں رہتا۔ اور "بنک انٹرسٹ" کی چونکہ یہی صورت ہے اس لیے یہ "ربا" کے تحت نہیں آتا (بموجب تفہیم قرطاس ابیض)۔

مطلب یہ ہے کہ "جواز سود" کی آسان ترین صورت یہ ہے کہ قرض لینے والا ساہوکار سے پہلے ہی یہ کہہ دے کہ مثلاً آپ مجھے ہزار روپیہ دے دیں میں آپ کو دس روپیہ فی صدی سالانہ سود ادا کروں گا تو یہ سود اس کے لیے شرعاً حلال ہو جائے گا۔ لیکن اگر کسی شخص نے قرض مانگا اور ساہوکار نے مثلاً صرف پانچ روپے سینکڑہ ہی سود کا مطالبہ کر دیا تو اب یہ "سود" حرام ہو جائے گا۔

درحقیقت یہ نہایت مضحکہ خیز نظریہ ہے۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نہج پر سوچنے والوں کے ذہن میں صرف یہ بات تھی کہ سود کا

تعین اگر قرض دینے والے کی طرف سے ہوگا تو وہ مستقرض کی احتیاج سے ناجائز فائدہ اٹھائے گا لیکن اگر طالب قرض خود سود کا تعین کرے تو اس سے سمجھا جائے گا کہ دراصل وہ محتاج نہیں ہے بلکہ محض منفعت اندوزی کے لیے قرض لے رہا ہے اور سود اس لیے دیتا ہے کہ قرض دینے والے کے مال میں اضافہ ہو اور یا یہ کہ اسے قرض دینے کی ترغیب ہو۔ لیکن یہ تصور بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

اول تو کسی قرض کو احتیاج سے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ حتیٰ کہ حکومت کے قرضے بھی بحت حاجتمندانہ قرضے ہوتے ہیں۔ تمام ترقیاتی منصوبے۔ اقتصادی استحکام۔ سرحدی تحفظات۔ ملکی معیشت کی اصلاح دفاعی انتظامات وغیرہ جتنے بھی قرض کے محرکات ہیں ان سب کے پس منظر میں ایک شدید احتیاج کا احساس کارفرما ہوتا ہے۔ اور یہ بھی میرا ذاتی خیال نہیں ہے بلکہ حدیث معراج میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت جبرئیل نے قرض کو صدقہ سے زیادہ موجب اجر قرار دینے کا یہ سبب بتایا کہ صدقہ غیر حاجتمند کے پاس بھی جا سکتا ہے اور قرض وہی مانگتا ہے جو حاجتمند ہوتا ہے (ابن ماجہ بروایت انس) پھر بھی اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کوئی قرض صرف اس لیے لیا جا سکتا ہے کہ طرفین کی دولت میں اضافہ ہو تب بھی یہ اصول کہ قرض لینے والے فرد یا ادارے کے محض شرح سود کا اعلان کر دینے سے (جیسا کہ بنک کرتے ہیں) سود حلال اور مال طیب بن جائے گا قانون شریعت کا مسخر ہے۔ کیونکہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ "قرض خواہ" اشخاص سود کی پیش کش لیے ہوئے ارباب دول کے دروازے پر پہنچیں گے اور اپنی اپنی ضروریات و حاجات کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ سود کی پیش کش کرتے ہوئے سودی روپیہ قرض لیں گے۔ اور ادھر قرض دینے والے مالدار اس سود کو مال طیب اور شیر مادر سمجھ کر ہضم کرتے رہیں گے۔ اور اس طرح حصول منفعت اور ازدیاد مال کا محض بہانہ حاجت مندی کے احساس کو پس منظر کے دھندلکوں میں پھینک دے گا۔

شاید یہی مصلحت تھی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سود لینے کے ساتھ سود دینے کی مذمت بھی یکساں شد و مد کے ساتھ بیان فرمائی ہے اور اللہ تعالےٰ نے ازدیاد مال کی غرض سے سود دینے کو ناپسند فرمایا ہے؛

وما اتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند اللہ وما اتیتم من زکوٰۃ تریدون وجہ اللہ فاولئک

اور وہ سود جو تم دیتے ہو بدیں غرض کہ لوگوں کے مال میں اضافہ ہو تو (اگرچہ تمہارے نزدیک اضافہ ہے لیکن) اللہ کے ہاں وہ نہیں بڑھتا البتہ وہ جو پاک دل سے

هم المضعفون - اللہ کی خوشنودی کے لیے نہ کہ ذاتی منفعت کے لیے،
تم دیتے ہو تو وہی انہیں دگنا ہو کر ملتا ہے۔

مفسرین نے بتایا ہے کہ اس سے مراد صدقہ ہے اور یا قرض ہے کہ وہ بھی صدقہ ہی کی ایک قسم ہے۔ بہرصورت اس آیت میں "سود لینے" کی نہیں بلکہ "سود دینے" کی مذمت ہے اور خصوصیت کے ساتھ اس سود کا ذکر ہے جو کسی مجبوری سے نہیں بلکہ قارض کے مال میں اضافہ کے لیے دیا جائے ـــــ ـــــ اس تصریح قرآنی کے بعد بھی کیا یہ نظریہ اپنی جگہ پر قائم رہ سکتا ہے کہ اگر قرض دینے والا خود سود مقرر کرے تو وہ حلال ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ یہ آیت نفع اور قرضوں کے سود پر بالعموم اور پراویڈنٹ فنڈ کے سود پر بالخصوص لفظ بلفظ منطبق ہوتی ہے کیونکہ اس آیت میں سود دینے کی غرض محض یہ بتائی گئی ہے کہ سود لینے والے کے مال میں اضافہ کیا جائے۔ یہ غرض فنڈ کے سود سے قطعاً مطابقت رکھتی ہے لیکن اللہ کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے۔ البتہ وہ رقم جو حکومت ملازمین کی اصل رقم کا المضاعف اپنی طرف سے تفضلاً عطا کرتی ہے وہی اللہ کے نزدیک پسندیدہ طریق کار ہے۔ مفسرین نے اس آیت کو پراویڈنٹ فنڈ پر منطبق نہیں فرمایا کیونکہ اس طریق کار کا تصور ان کے ذہن میں نہ تھا البتہ تحفہ تحائف اور ہدایا کے لین دین سے واقف تھے اس لیے بعض اصحاب نے اس آیت کو اسی پر منطبق کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس نیت سے 'ہدیہ' یا 'تحفہ' دینا کہ اس سے زیادہ یا بہتر ہدیہ ملے گا۔ اللہ کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ توجیہہ یہاں پر منطبق نہیں ہوتی۔ اگرچہ یہ توجیہہ بھی ہمارے لیے مفید مدعا ہے۔

وحید قیصر ندوی

حضرت شاہ علی بغدادی

عام طور سے لوگوں کا خیال یہی ہے کہ بنگال میں اسلام مسلمان بادشاہوں یا مسلمان حاکموں کے دور میں پھیلا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ محل کے رہنے والوں کی بجائے اشاعت اسلام کے فرائض خانقاہ اور جھونپڑیوں میں رہنے والے بوریہ نشینوں نے انجام دیے۔ مسلمان بادشاہوں نے زمینوں عمارتوں اور کھنڈروں پر ضرور قبضہ کیا مگر دلوں پر ہمیشہ اللہ کے نیک بندوں اور اولیاء اللہ ہی کی حکومت رہی۔

بنگال میں تیرہویں صدی عیسوی سے صوفیوں اور مبلغوں کی آمد کا پتہ چلتا ہے۔ فاتح بنگالہ اختیار الدین بختیار خلجی اور دوسرے مسلمان حکمرانوں کے حملۂ بنگال سے پہلے یہاں صوفیاء اور اولیاء اللہ خدا کا آخری پیغام پہونچا چکے تھے۔

اگرچہ بختیار خلجی نے صرف سترہ سواروں کے ساتھ راجہ لکشمن پر حملہ کرکے اور لکھنوتی پر قبضہ کرکے اسلامی فتوحات میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا تھا لیکن اس حملہ سے پہلے حضرت اخی سراج اور حضرت جلال الدین تبریزی وغیرہ دلوں کی دنیا فتح کر چکے تھے۔

سولہویں صدی کے آخر میں مغلوں نے بنگال کا رُخ کیا سب سے پہلے شہنشاہ اکبر کے سپہ سالار راجہ مان سنگھ نے حملہ کیا اس کے بعد اکبر کے بیٹے جہانگیر نے حضرت شیخ سلیم چشتی کے نور نظر حضرت شیخ علاؤ الدین عرف اسلام خاں کو بنگال پر پورے طور سے قبضہ کرنے کے لیے بھیجا۔ انہوں نے پوری طرح سے باغیوں اور ہندو راجاؤں وغیرہ کا قلع قمع کر دیا۔ نواب اسلام خاں نے فتح کے بعد ڈھاکہ کا نام جہانگیر نگر رکھا۔ ڈھاکہ نے جو پہلے ایک فوجی چوکی تھا جہانگیر نگر بنتے ہی بڑی اہمیت اختیار کر لی۔

ایک طرف تو مغل سردار اور بادشاہ اپنی فتوحات بڑھانے میں مصروف تھے، اور دوسری طرف اس ڈھاکہ یا جہانگیر نگر سے تقریباً سات میل دور میرپور کے مقام پر ایک اللہ کے بزرگ حضرت سید شاہ علی بغدادی ثم بنگالی رحمۃ اللہ علیہ تبلیغ دین اور رشد و ہدایت میں مصروف تھے۔

اگر ایک طرف مغل بادشاہوں کے درباروں میں لوگوں کا ہجوم ہوتا تھا، دربار لگتے تھے، خراج تقسیم ہوتے تھے، رعایا کو انعامات سے نوازا جاتا تھا تو دوسری طرف حضرت شاہ علی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کا چشمہ فیض بھی

جاری تھا۔ لوگ جوق در جوق ہزاروں کی تعداد میں آتے اور حضرت شیخ سے فیض اٹھاتے، اکثر بڑے بڑے مغل سردار اور سلاطین تک پاپیادہ حضرت شیخ بغدادیؒ کی خدمت میں حاضری دیتے اور روحانی برکتوں اور نیک دعاؤں سے کامراں ہو کر واپس جاتے۔ حضرت شاہ علی بغدادی رحمۃ اللہ نویں صدی ہجری میں تبلیغ اسلام کی غرض سے مسلمان تاجروں کے ساتھ "ستگام" یا چاٹگام پہونچے ان کا تعلق بغداد کے شاہی خاندان سے تھا۔ پہلے وہ کچھ دنوں تک چاٹگام، سندیپ، ہتھیا، اور چاندپور میں قیام کرنے کے بعد فریدپور تشریف لے گئے فریدپور میں ان کا قیام کافی دنوں تک رہا وہاں سے ڈھاکا تشریف لائے۔ یہاں دریائے بوڑھی گنگا کے قریب میرپور کے ایک پر فضا مقام پر انہوں نے قیام کیا۔ یہاں پر پہلے سے ہی ایک چھوٹی سی مسجد موجود تھی۔ ان کا قیام اسی میں ہوا۔ بعد میں ان کے مریدوں اور معتقدوں نے اس مسجد کو کافی بڑا بنا دیا۔ میرپور کے قیام سے پہلے کا حال تو بہت کم معلوم ہے لیکن اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بنگال میں باضابطہ اسلامی سلطنت قائم ہونے سے پہلے یہاں چالیس اولیاء اللہ تشریف لائے تھے جن میں حضرت شاہ علی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ بھی تھے۔ بنگال پر اس وقت یوسف شاہ کی حکومت تھی۔

شاہ علی بغدادیؒ کا انتقال ۸۵ھ مطابق ۱۵۷۷ء میں ہوا۔ منشی رحمٰن علی طیش مرحوم نے اپنی کتاب "تاریخ ڈھاکہ" میں حضرت شاہ صاحبؒ کی وفات کا حال اس طرح لکھا ہے کہ "وفات کے پہلے انہوں نے اپنے مریدوں کو بلا کر ہدایت کی کہ وہ ایک خاص ضرورت کے تحت چالیس دنوں کے لیے مسجد میں بند ہو جائیں اور چالیس دنوں تک کوئی دروازہ نہ کھولے۔ جب انتالیس دن گزر گئے اور چلّہ پورا ہونے کو ایک دن باقی رہا تو مریدوں نے مسجد کے باہر سے ایسی آوازیں سنیں جیسے کوئی سیال چیز آگ پر کھول رہی ہو۔ مریدوں نے یہ آواز سن کر دروازہ کھولنے کی بہت کوشش کی جب دروازہ نہ کھلا تو مجبوراً اسے توڑ ڈالا تو یہ دیکھ کر ان کی حیرت کی انتہا نہ رہی کہ جس جگہ شاہ صاحب موصوف چلہ کشی کے لیے بیٹھے تھے وہاں ایک قبر نما گڑھے میں خون جوش کھا کر کھول رہا ہے اور ٹھیک شاہ صاحب کی آواز سے ملتی جلتی ایک آواز آ رہی ہے کہ آؤ تم بھی اس میں شامل ہو جاؤ۔ بعد میں وہاں ان کے جسد مبارک کے کٹے ہوئے ٹکڑے پائے گئے جنہیں یکجا کر کے وہیں دفن کر دیا گیا۔ اس قسم کی روایات اکثر بزرگوں کے متعلق بعد میں بہت مشہور ہو جاتی ہیں اور عوام انہیں چیزوں کو سن کر معتقد ہو جاتے ہیں حالانکہ اصل بزرگی اعلیٰ کردار اور خدمت خلق ہے۔ بہر حال یہ مسلّم ہے کہ انہیں پروردگار عالم نے فنا فی اللہ کا درجہ عطا کیا۔

ڈھاکے کے متعلق لکھی جانے والی تمام انگریزی، اردو، بنگلا اور فارسی کتابوں میں اس واقعہ کا تفصیلی

تذکرہ کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب اصل حقیقت کیا تھی یہ کوئی نہیں جانتا۔ بہرحال اس مقام پر حضرت شاہ علی بغدادیؒ کی قبر بنا دی گئی، اور انہیں وہیں دفن کر دیا گیا۔

حکیم حبیب الرحمٰن مرحوم مصنف "آسودگان ڈھاکا" نے بھی اپنی کتاب میں حضرت شاہ علی بغدادی کی وفات کا حال یوں لکھا ہے ان کا بیان ہے کہ "حضرت شاہ علی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ مسجد میں چلہ میں بیٹھے اور اس طرح مسجد کے دروازے بند کر لیے کہ کوئی اندر نہیں جا سکتا تھا اور اس اعتکاف کے دوران میں وہیں ان کا وصال ہوگیا۔ تو مسجد ہی میں ان کو دفن کیا گیا"۔

سید محمد طیفور اپنی انگریزی کتاب "قدیم ڈھاکے کی جھلکیاں"۔ اور ڈاکٹر احمد حسن دانی نے بھی اپنی انگریزی کتاب "ڈھاکہ" میں حضرت شاہ علی بغدادی کی وفات کا حال منشی رحمٰن علی طیش مرحوم کے بیان کے مطابق لکھا ہے:

حضرت شاہ صاحب کی کشف و کرامت کا چرچا دُور دُور تک پھیلا ہوا تھا، روزانہ ان کے دربار میں میلہ سا لگا رہتا تھا۔ ہر سال برسات کے زمانے میں ایک بڑا اجتماع ہوا کرتا تھا جس کا سلسلہ اب تک جاری ہے پہلے حضرت شاہ صاحب کے مزار کے آس پاس کا علاقہ ویران پڑا ہوا تھا۔ مگر اب مزار کے آس پاس مہاجروں کی بہت بڑی بستی بن گئی ہے اور اب ڈھاکہ شہر سے میرپور تک آبادی ہی آبادی ہے۔

مسجد جو اب مزار بن چکی ہے اس کی مرمت ۱۲۲۱ھ میں گھ بازار (اصل میں مغ بازار یعنی مغلوں کا بازار) کے شاہ محمدی رحمۃ اللہ علیہ نے کرائی تھی۔ اس کے بعد ڈھاکے کے نواب سر احسن اللہ مرحوم نے اس مزار کے پاس ہی ایک خوبصورت مسجد تعمیر کرا دی ہے۔ مسجد کے اوپر پہلے گنبد نہیں تھا لیکن اب خوبصورت سا گنبد بھی بن چکا ہے۔ مسجد سے متصل بڑا سا تالاب تھا وہ صاف کیا جا چکا ہے۔

ایک مرتبہ برسات کے دنوں میں اور دوسری بار جاڑے کے زمانے میں مزار کے پاس بڑا میلہ لگتا ہے، جس میں مشرقی پاکستان سے دُور دُور کے لوگ کشتیوں اور ناؤں میں کثیر تعداد میں آتے ہیں۔ بعض دیہاتی نوجوان جلوس کی شکل میں مزار تک گاتے بجاتے ہوئے آتے ہیں اور مزار پر چادر چڑھاتے ہیں۔ مزار کی دیکھ بھال کرنے والوں کو دیوان کہا جاتا ہے، یہی دیوان یا مجاور مزاروں پر چڑھائی جانے والی چادروں اور نذرانوں کے مالک ہیں۔

قدیم خاندانوں کی روایت کے مطابق حضرت شاہ علی بغدادی کے خاندان کا شمار یہاں کے شرفا اور رؤسا میں ہوتا ہے۔ ان کے خاندان والوں کے پاس جو مخطوطات محفوظ ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت شاہ علی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ ۸۳۸ھ مطابق ۱۴۱۲ء میں ایک سو صوفیا کے ہمراہ دہلی تشریف

لائے تھے۔ آپ کی تشریف آوری کا مقصد تبلیغِ اسلام تھا۔ آپ کے والد ماجد کا نام شاہ فخرالدین تھا۔
حضرت شاہ فخرالدین کے انتقال کے بعد حضرت شاہ علی کے بڑے بھائی حضرت شاہ بہاؤ اللہ بغداد ہی میں رہے۔ حضرت شاہ فخرالدین کی خانقاہ بغداد میں ایک خاص اہمیت کی مالک تھی۔ حضرت بہاؤ اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے مشورے سے شاہ علی بغدادی تبلیغ اسلام کے لیے ہندوستان روانہ ہوئے۔ شاہ علی بغدادی اُس وقت دہلی تشریف لائے جس وقت شاہ تغلق پر امیر تیمور نے حملہ کیا تھا۔ انہوں نے دہلی میں اپنے سامنے شہنشاہ تغلق کی حکومت کا خاتمہ دیکھا۔
امیر تیمور کے حملے کے بعد سید علاء الدین نے دہلی کی حکومت سنبھالی۔ حضرت شاہ علی بغدادی کی شادی سید علاء الدین شاہ کی صاحبزادی سے ہوئی۔ شاہزادی کے بطن سے ایک لڑکا شاہ عثمان پیدا ہوا۔
حضرت شاہ علی بغدادی کے خاندان والوں کا بیان ہے کہ حضرت شاہ صاحب اپنے ساتھ بغداد سے بہت متبرک و مقدس چیزیں لائے تھے۔ جن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک کے بال حضرت علی کرم اللہ وجہٗ کے مونچھ کے بال اور حضرت شاہ مدار کی گدڑی وغیرہ تھی۔
کہا جاتا ہے کہ اپنے ڈھاکے کے قیام کے دوران میں حضرت شاہ علی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی پہلی بیوی کی زندگی ہی میں ڈھاکے کے گل محمد سوداگر کی بیٹی سے دوسری شادی کر لی تھی۔
حضرت شاہ علی بغدادی کے خاندان کے موجودہ افراد میں جناب سید علی احسن صدر شعبۂ بنگالی، کراچی یونیورسٹی، جناب سید علی اشرف صدر شعبۂ انگریزی کراچی یونیورسٹی، جناب سید سجاد حسین صدر شعبہ انگریزی ڈھاکا یونیورسٹی کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔
سید علی احسن اور سید علی اشرف دونوں سگے بھائی ہیں۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ دونوں بھائی ایک ہی یونیورسٹی میں اپنے اپنے شعبے کے صدر ہیں۔
گل محمد سوداگر کی صاحبزادی بڑی عابدہ اور زاہدہ خاتون تھیں۔ حضرت شاہ علی بغدادی اور ان کے مریدین ان کو بزرگ بی بی کے نام سے پکارتے تھے۔ بزرگ بی بی صاحبہ کی بطن سے کئی اولادیں ہوئیں۔ لیکن بزرگ بی بی صاحبہ حضرت شاہ علی کے سب سے بڑے لڑکے شاہ عثمان کو بے حد چاہتی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ شاہ عثمان کے سوتیلے بھائیوں کو ماں کے اس رویہ پر سخت اعتراض تھا اس لیے وہ اپنی والدہ اور بھائیوں سے سخت ناراض رہتے تھے۔ حضرت بزرگ بی بی صاحبہ ان باتوں سے ناراض ہو کر حجرہ نشین ہو گئیں۔ وہ حجرے سے باہر نہیں نکلتی تھیں وہیں تلاوتِ کلام پاک اور عبادت و ریاضت میں لگی رہتی تھیں

وہ ہمیشہ روزہ سے رہتی تھیں، شام کے وقت حجرہ کے ایک سوراخ سے دودھ کا ایک کٹورا پہونچا دیا جاتا تھا، یہی افطاری اُن کے لیے کافی تھی۔ اس حجرہ میں انہوں نے عبادت و ریاضت اور روزہ کی حالت میں انتقال کیا۔ یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ محترمہ بزرگ بی بی کا انتقال حضرت شاہ علی بغدادی کی زندگی ہی میں ہوا یا بعد میں۔ محققین کا خیال ہے کہ حضرت بزرگ بی بی کا انتقال حضرت شاہ علی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی ہی میں ہوا ہے، البتہ حضرت شاہ علی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت بزرگ بی بی کے انتقال کی مدت میں صرف چند مہینوں کا فاصلہ ہے ایک روایت کے مطابق دونوں کا انتقال سنہ ۹۲۳ھ میں ہوا۔ یہاں کی مقامی تاریخ اور روایات کی کتابوں میں حضرت شاہ علی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی اور ان کی تبلیغی سرگرمیوں کا حال کم معلوم ہوتا ہے البتہ حضرت شاہ صاحب کی کرامات اور کشف کے حالات کے بارے میں بہت سی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ بعض مستند تاریخوں سے اس کا پتہ ضرور چلتا ہے کہ حضرت شاہ علی بغدادی کے پوتے اور صاحبزادے حضرت شاہ عثمان کے بڑے بیٹے اپنے نانا سید سلطان علاء الدین کی عطا کی ہوئی جاگیر کے سلسلہ میں ایک جھگڑے کا فیصلہ کرانے کے لئے، بنگال کے مشہور نواب سراج الدولہ کے دربار میں گئے تھے۔ یہاں ان کی بڑی عزت افزائی کی گئی تھی، دربار میں شاہ حفیظ کی ملاقات نواب سراج الدولہ مرحوم کے استاد مُلا نیر علی سے ہوئی، وہ حضرت شاہ حفیظ کی ذہانت اور علمیت سے بہت متاثر ہوئے اور اپنی لڑکی کی شادی اُن سے کر دی۔ ملا نیر علی ان کو اپنے ساتھ جیسور لے آئے جہاں ان کا قیام تھا۔ حضرت شاہ حفیظ نے جیسور میں ہی مستقل سکونت اختیار کر لی، یہاں ان کا خاندان بہت پھلا پھولا۔

اس وقت ڈھاکہ یا مشرقی پاکستان کے جن جن مقامات پر حضرت شاہ علی بغدادی کے خاندان کے افراد موجود ہیں وہ بڑے ہی خوشحال اور آسودہ ہیں۔ اس خاندان کے افراد اپنی شرافت بزرگی کی وجہ سے ہر جگہ ممتاز نظر آتے ہیں۔

آزادی کے بعد حضرت شاہ علی بغدادی کے مزار تک پختہ سمنٹ کی سڑک بن چکی ہے اب ہر جمعرات کو یہاں میلہ سا لگ جاتا ہے۔ سالانہ میلہ میں لاکھوں افراد شرکت کرتے ہیں صبح و شام ہر وقت قاری، حافظ اور عام لوگ تلاوت کرتے رہتے ہیں۔ خواتین کے لیے الگ جگہ بنی ہوئی ہے جہاں بیٹھ کر خواتین بھی تلاوت کرتی ہیں، مسجد کی بھی کافی توسیع کر دی گئی ہے، مزار کے آس پاس اچھا خاصا بازار بھی بن گیا ہے، اسکول اور مدرسہ بھی قائم ہو گیا ہے، خانقاہ بھی تعمیر ہو چکی ہے، بڑے سے بڑے افسر اور وزرائے شہر کا ہر وقت تانتا بندھا رہتا ہے۔ حضرت شاہ علی بغدادی کا فیض اب تک جاری ہے، عوام و خواص، غریب

امیر غریب بھی آتے ہیں اور یکساں فائدہ اٹھاتے ہیں ۔

حضرت شاہ علی بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کے مزار کے دیوان یا مجاور مزار کی دیکھ بھال میں بڑی خوبی سے معروف ہیں مزار اور مزار کے آس پاس کے ملاقوں کی صفائی کا خاص خیال رکھتے ہیں ۔

مزار کے گنبد اور مسجد کے آس پاس ، کالے رنگ کے کبوتروں نے گھونسلے بنا رکھے ہیں ، ان کبوتروں کو یہاں جلالی کبوتر کہا جاتا ہے ، ان کبوتروں کو کوئی نہیں ستاتا ، بلکہ مزار کی زیارت کرنے والے اور آس پاس کے علاقے کے رہنے والوں کا عقیدہ ہے کہ ان کبوتروں کو دانہ ڈالنے سے برکت ہوتی ہے ، یہ کبوتر آدمیوں سے بہت ہلے ہوئے ہیں ، کبوتروں کی تعداد ہزاروں تک ہونچتی ہے ، اگر روزانہ مسجد اور مزار کے صحن کی صفائی نہ کی جائے تو چند دنوں میں تل بھر جگہ بھی باقی نہ رہ جائے جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے کہ مسجد کے دیوان اور مزار کی صفائی کا خاص طور سے خیال رکھتے ہیں ۔

خواب کی تعبیر

(ابوھریرۃؓ) رفعہ: اذا اقترب الزمان لم تکد رؤیا المسلم تکذب واصدقکم رؤیا اصدقکم حدیثا ورؤیا المسلم جزؤ من ستۃ واربعین جزءا من النبوۃ و الرؤیا ثلاث فالرؤیا الصالحۃ بشری من اللہ ورؤیا تحزین من الشیطان و رؤیا مما یحدث المرء نفسہ فان رای احدکم ما یکرہ فلیقم فلیصل ولا یحدث بہ الناس ....

.... شیخین، ترمذی، ابوداؤد)

قرب قیامت کے وقت عموماً مسلمان کا خواب جھوٹا نہ ہوگا۔ اور جو مسلمان جتنا راست گفتار ہوگا اتنا ہی اس کا خواب سچا ہوگا۔ مسلمان کا صحیح خواب نبوت کے چھیالیس اجزا میں سے (صرف) ایک جزو ہے۔ خواب تین طرح کے ہیں (۱) صالح خواب تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے بشارت ہوتی ہے۔ (۲) غم انگیز خواب جو شیطان کی طرف سے ہوتے ہیں اور (۳) حدیث النفس جو اپنے خیالات کا عکس ہوتا ہے۔ لہذا اگر کسی کو کوئی ناگوار بات نظر آئے تو وہ اٹھ کر نماز ادا کرے۔ اور اس کا ذکر کسی سے نہ کرے ....

....

قرآن کریم میں کئی خوابوں کا ذکر ہے۔ مثلاً حضرت ابراہیمؑ کا خواب کہ وہ اپنے فرزند کو ذبح کر رہے ہیں یا حضرت یوسف کا خواب کہ گیارہ ستارے اور مہر و ماہ انہیں سجدہ کر رہے ہیں۔ یا ساقی کا خواب کہ وہ انگور سے شراب نچوڑ رہا ہے۔ یا نان پز کا خواب کہ وہ اپنے سر پر روٹی لیے جا رہا ہے اور پرندے اس میں سے کھا رہے ہیں۔ یا شاہ مصر کا خواب کہ سات دُبلی گائیں سات موٹی گایوں کو کھا رہی ہیں نیز اس کا سات ہری اور سات خشک بالیوں کو دیکھنا۔ یا حضورؐ کا خواب کہ اہل اسلام کے ساتھ مکے میں داخل ہو رہے ہیں۔ وغیرہ ——— ظاہر ہے کہ اگر خواب بالکل بے حقیقت شے ہوتا تو قرآن پاک میں اس کا اس طرح ذکر ہی نہ آتا۔ قرآن کے ذکر کردہ سارے خواب وہ ہیں جن کی کچھ تعبیر تھی اور وہ حقیقت بن کر شہود پیکر میں جلوہ نما ہوئی۔ یہ تعبیریں کئی قسم کی ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ خواب دیکھا جائے بالکل اسی طرح اس کا ظہور ہو۔ نبی اور غیر نبی سب کے ساتھ یہ ہو سکتا ہے۔ حضورؐ

کے متعلق سیدہ عائشہ فرماتی ہیں کہ اول ما بدی بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحی الرویا الصالحۃ فی النوم وکان لا یری رؤیا الا جاءت مثل فلق الصبح (بخاری) یعنی پہلی چیز جس سے حضورؐ کی وحی کا آغاز ہوا وہ صالح خواب تھے۔ اس وقت حضورؐ جو خواب دیکھتے وہ سپیدہ صبح کی طرح ظاہر ہو جاتا اس حدیث (یا اثر) میں لفظ "وحی" قابل غور ہے۔ یہاں وحی سے وہ وحی مراد نہیں ہو سکتی ہے جو خاصۂ نبوت ہے اس لیے اولاً تو یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب کہ حضورؐ ابھی نبوت سے سرفراز نہیں ہوئے تھے۔ دوسرے یہ وہ وحی ہے جو غیر نبی پر بھی آتی ہے، آتی رہے گی۔ اس لیے محض سچے خوابوں کی وجہ سے کوئی نبی نہیں بن سکتا۔

تعبیر خواب کی دوسری قسم یہ ہے کہ خواب میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ رمز اشارہ یا SYMBOL ہوتا ہے اور اس کا ظہور بالکل اسی طرح نہیں ہوتا جس طرح خواب میں نظر آتا ہے۔ حضرت یوسف یا شاہ مصر کا خواب اسی نوعیت سے تعلق رکھتا ہے۔

زیر نظر حدیث میں صالح خواب کو نبوت کا چھیالیسواں جز بتایا گیا ہے۔ یہاں یہ خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ نبوت کا یہ چھیالیسواں حصہ ہونے کے باوجود یہ دعویٰ کوئی نہیں کر سکتا کہ چونکہ ہم نے زندگی میں ایک دو سچے خواب دیکھے ہیں لہذا ہم نعوذ باللہ نبی ہو گئے۔ یہ صفت نبی کی ایک ایسی صفت ہے جو غیر نبی میں ظاہر ہو سکتی ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھیے کہ صدق مقال نبوت کا لازمی جز ہے لیکن ساری عمر سچ بولنے کے باوجود کوئی شخص نبی نہیں بن سکتا۔ دوسرے یہ محض چھیالیسواں جز نبوت ہے محض سچے خواب دیکھنے سے کوئی نبی نہیں بن سکتا تا آنکہ اس میں پورے چھیالیس کے چھیالیس جز نہ ہوں۔

یہ خوب یاد رکھنا چاہیے نبوت وحی یا دین پورے کا پورا زندگی سے متعلق ہے۔ زندگی کا تعلق اس پورے چھیالیس اجزاء سے ہے نہ کہ صرف چھیالیسویں حصے (خواب) سے۔ بقیہ پینتالیس حصوں یا اس کے اکثر حصوں سے انقطاع اختیار کر لیا جائے تو صرف خوابوں پر زندگی کے چھیالیسویں حصے کا بھی دار و مدار نہیں ہو سکتا۔ اگر ایک طبیب کسی مریض کے لیے چھیالیس اجزا کا نسخہ تجویز کرے اور مریض اس میں سے صرف ایک دو جز کو لے کر اس کا استعمال شروع کر دے اور توقع یہ رکھے کہ چھیالیسواں حصۂ صحت تو حاصل ہو ہی جائے گا تو ظاہر ہے کہ اس کی توقع پوری نہ ہو گی بلکہ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اس سے مریض کو الٹا نقصان پہنچے گا۔

ہمارے معاشرے میں بعض اوقات خوابوں کو اتنی زیادہ اہمیت دی جاتی ہے کہ گویا زندگی کے بڑے اہم معاملات کا فیصلہ خواب ہی سے ہو جاتا ہے۔ اس موقعے پر ایک سچے واقعے کا ذکر خالی از دلچسپی نہ ہو گا۔ ہمارے بزرگوں میں ایک صاحب ہر سال محرم میں پابندی سے تعزیہ بنایا کرتے تھے، مقامی سنی علما نے انہیں بتایا کہ یہ ناجائز ہے

انہوں نے تعزیہ بنانا چھوڑ دیا۔ لیکن دوسرے تیسرے سال انہوں نے پھر تعزیہ بنایا۔ لوگوں نے پوچھا کہ حضرت یہ کیا بات ہے؟ آپ نے اپنی توبہ کیوں توڑ دی؟ کہنے لگے کہ بھئی میں نے خواب میں حضرت امام حسینؓ کو دیکھا انہوں نے مجھ سے فرمایا کہ تیرے نانا نے تو بے شک تعزئے کو ناجائز قرار دیا ہے لیکن تیرے میں تمہیں اجازت دیتا ہوں۔ اس خواب کے بعد میرے لیے تعزیہ بنانا ضروری ہوگیا۔

اس خواب کا ذکر کرنے سے میرا مقصد تعزئے کے جواز و عدم جواز پر کوئی گفتگو قطعاً نہیں۔ مقصد صرف یہ دکھانا ہے کہ بعض اوقات خواب کا کتنا گہرا تسلط ہوتا ہے کہ جس چیز کا فیصلہ عقل و نقل سے کرنا چاہیئے اس کا فیصلہ خواب سے کر لیا جاتا ہے۔ ہمارے معاشرے میں تو بعض فرقے ایسے بھی ہیں جن کے مسلک کا اسی فیصد انحصار خوابوں اور کشفوں پر ہے۔ عقل و نقل کم اور خواب و کشف زیادہ۔ اور جب خواب و کشف غلط ثابت ہو تو تاویلات کا لامتناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ ہمارے اپنے معاشرے سے باہر بھی یہ فریب پایا جاتا ہے۔ آخر وہ اطالوی صدیقہ بھی تو خواب و کشف کے ہی مارے ہوئے ہیں جنہوں نے ۱۴ جولائی کو قیامت آجانے کی پیش گوئی فرما دی تھی۔

زیر نظر حدیث میں خوابوں کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ بشری (یا مبشرات) تحزین (غم انگیز) اور حدیث نفس۔ حدیث نفس سے مراد یہ ہے کہ انسان کے اپنے متفرق خیالات یا خواہشیں ہوتی ہیں جو خواب میں متشکل ہو کر آجاتی ہیں۔ اس میں اور مبشرات یا رویائے صالحہ میں فرق نہیں کیا جاتا۔ بس خواب دیکھا اور تعبیر تجویز ہوگئی۔ غلط تعبیر نکلی تو تاویلات شروع ہوگئیں۔ اس طرز عمل نے بہت سے افراد امت کو کچھ وہمی بلکہ توہم پرست بنا دیا ہے۔ ایک مشہور بزرگ کے ایک مرید نے خواب میں دیکھا کہ میں درود پڑھ رہا ہوں تو زبان اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد میں حضورؐ کے نام نامی کی بجائے پیر و مرشد کا نام نکل رہا ہے۔ پیر و مرشد نے اس کی تعبیر یہ دی کہ تم نے جس پیر کا دامن پکڑا ہے وہ بعونہ تعالیٰ متبع سنت ہے۔ (محمد جعفر)

حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق

مصنفہ بشیر احمد ڈار

سچائی کسی قوم یا زمانے کی مخصوص ملکیت نہیں اور جدید دور میں جب ہم اپنے عصری تقاضوں کی روشنی میں حقائق تک پہنچنے کی کوشش کر رہے ہیں تو قدیم حکماء، فلاسفہ اور مصلحین کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہو جاتا ہے۔

اس کتاب میں اسلام سے قبل کے کچھ حکماء اور مصلحین کا تقابلی مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ صفحات ۵۰۸۔ قیمت ۶ روپے

ملنے کا پتہ: سیکریٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضرہ کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی ازسرِنو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جا سکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورِ حیات کی عین ضد ہیں۔ اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر اور تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ اس ادارہ کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اسلام ایک ارتقاء پذیر تصورِ حیات ہے جس کی بنیادیں تو ناقابلِ تغیر ہیں لیکن جس کے تفصیلی قوانین میں بلحاظِ حالات ترمیم و تبدیلی ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیادِ اسلام ہیں۔ اس طرح یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر اسلامی معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے متعین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان کی اشاعت سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ ادارہ کی ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے اور پاکستان کے صوبوں اور مرکز کے تعلیمی ادارے بھی ان مطبوعات کی اہمیت اور افادیت کو محسوس کرتے ہوئے ادارے کی معاونت فرما رہے ہیں۔

ادارہ نے ان مطبوعات کی ایک فہرست بھی شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں۔ تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

فہرستِ کتب اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سیکریٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

مطبوعات ادارهٔ ثقافت اسلامیــــہ

اسلام کا معاشی نظریہ
مصنفہ محمد مظہرالدین صدیقی
۱/۱۲ روپے

★

افکار غزالی
مصنفہ محمد حنیف ندوی
۸/۸ روپے

★

کمرشل انٹرسٹ
مصنفہ محمد جعفر شاہ ندوی
۱/۸ روپیہ

★

قرآن اور علم جدید
مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین
۶/۸ روپے

★

حیات محمد
مترجمہ ابو یحییٰ امام خان
۲۲/۸ روپے

★

اسلام کا نظریۂ تاریخ
مصنفہ محمد مظہرالدین صدیقی
۳/۸ روپے

تحدید نسل
مصنفہ محمد جعفر شاہ ندوی
۱۲ آنے

★

اسلام میں حیثیت نسواں
مصنفہ محمد مظہرالدین صدیقی
۳/۸ روپے

★

مسئلۂ تعدد ازدواج
مصنفہ محمد جعفر شاہ ندوی
۲/۱۲ روپے

★

سیاست شرعیہ
مصنفہ رئیس احمد جعفری
۵ روپے

★

اجتہادی مسائل
مصنفہ محمد جعفر شاہ ندوی
۴/۸ روپے

★

سکھ مسلم تاریخ
مصنفہ ابوالامان امرتسری
۳/۸ روپے

گلستان حدیث
مصنفہ محمد جعفر شاہ ندوی
۲/۸ روپے

اپنے مقامی تاجر کتب سے حاصل کریں یا براہ راست ادارہ کو لکھیں

سیکرٹری **ادارۂ ثقافت اسلامیہ** ۔ کلب روڈ ، لاہور

egd. No. L 6033 AUGUST 1960 ماہنامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

ENGLISH PUBLICATIONS OF THE INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 12/- (in press)

★

ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 10/-

★

METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 3/12

★

FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim

As. 12

★

MOHAMMAD THE EDUCATOR

By Robert L. Gulick

Rs. 4/4

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi

Rs. 12/-

★

WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi

Rs. 7/-

★

ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi

Rs. 1/12

★

FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin

Rs. 1/4

★

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

By B. A. Dar

Rs. 10/-

QURANIC ETHICS

By B. A. Dar

Rs. 2/8

Available at all booksellers or direct from :

The Secretary, INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE